A. Spir

Moralität und Religion. Recht und Unrecht. Schriften vermischten Inhalts

Gesammelte Werke
Band 2

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Gesammelte Werke von A. Spir

Band II.

Digitized by Google

Digitized by Google

Moralität und Religion

Vierte Auflage

Recht und Unrecht
Schriften vermischten Inhalts

Dritte Auflage

Von

A. SPIR

Herausgegeben

von

Helene Claparède-Spir

Leipzig
Verlag von Johann Ambrosius Barth
1909

Digitized by Google

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig.

Digitized by Google

128303
APR 15 1909
BE
.SP44
2

INHALTSVERZEICHNIS.

Erster Teil
Moralität und Religion

MORALITÄT.

Seite

Erstes Kapitel. **Das Wesen der Moralität** 3
Zweites Kapitel. **Die psychologischen Bedingungen der Moralität** . . . 10
Drittes Kapitel. **Der Utilitarianismus** 18
Viertes Kapitel. **Die Morallehre Kants** 28
Fünftes Kapitel. **Die Grundlage der Moralität.**
1. Vorbemerkungen 39
2. Der Begriff des Gutes oder des Guten 40
3. Unterschied des Guten von dem Angenehmen 43
4. Höhere Synthesis der Moral der Pflicht und der Moral des Interesses 49

Anhang. **Die Freiheit des Willens.**
1. Die Annahme einer absoluten Freiheit des empirischen Menschen 56
2. Die Freiheit nach Kant 62
3. Von dem, was Freiheit wirklich ist 69
4. Rekapitulation der Hauptsache 82

RELIGION.

Vorbemerkungen 86
Erstes Kapitel. **Das wahre Wesen der Religion.**
1. Das Wesen wahrer Religion im allgemeinen 94
2. Die subjektive Seite der Religion 101
3. Die objektive Seite der Religion 108

Zweites Kapitel. **Das unwahre Element der Religionen: Die Vergötterung des wirkenden Prinzips** 114
Drittes Kapitel. **Ein Blick auf den Ursprung und Charakter der Religionen** 130
Schlußbetrachtung 137
Anhang. **Bemerkungen über die individuelle Unsterblichkeit** 140

Digitized by Google

Zweiter Teil
Recht und Unrecht
Eine Erörterung der Prinzipien

Seite

Erstes Kapitel. **Was kann die Philosophie für die sozialen Wissenschaften leisten?** 149
Zweites Kapitel. **Die Wurzeln des Egoismus und die Basis der Moralität** 156
Drittes Kapitel. **Der Endzweck des Daseins und dessen Verwirklichung** 161
Viertes Kapitel. **Der Grund des Rechts und der inneren Verpflichtung, das Recht zu achten** 167
Fünftes Kapitel. **Die obersten Grundsätze der Gerechtigkeit** 174
Sechstes Kapitel. **Die Abstufung der Rechte** 180
Siebentes Kapitel. **Von der Aufgabe des Staates** 186
Achtes Kapitel. **Von den politischen Rechten** 191
Neuntes Kapitel. **Von dem Eigentumsrecht** 195
Zehntes Kapitel. **Das Verhältnis zwischen Kapitalisten und Arbeitern** 202
Elftes Kapitel. **Von den Mitteln zur Ausgleichung** 210
Zwölftes Kapitel. **Allgemeine Bemerkungen über die Behandlung rechtlicher und volkswirtschaftlicher Fragen** 214

Dritter Teil
Schriften vermischten Inhalts

Zwei Naturforscher über das Naturerkennen 225
Was sehen wir? 239
Versöhnung von Wissenschaft und Religion 249
Von dem Endzweck der Natur 274
Von dem Unterschied zwischen der normalen und der empirischen Natur der Dinge 299
Gehirn und Seelenleben 317
Über Freiheit und Selbstbeherrschung 326
Vereinzelte Aufzeichnungen und Gedanken 340

Digitized by Google

Erster Teil

Moralität und Religion

Digitized by Google

Digitized by Google

MORALITÄT[1]).

ERSTES KAPITEL.

DAS WESEN DER MORALITÄT.

Am Anfang seiner Schrift über den Utilitarianismus oder das Nützlichkeitsprinzip beklagt *J. St. Mill* den Umstand, daß bis jetzt noch keine Übereinstimmung erzielt worden sei in den Fragen, wie Recht und Unrecht unterschieden werden können und welches der Grund unserer Verpflichtung zum Rechttun ist. Kaum etwas schien *Mill* befremdlicher, „als der geringe Fortschritt, der zur Entscheidung der Streitfrage rücksichtlich eines Kriteriums von Recht und Unrecht gemacht worden ist. Seit dem ersten Aufdämmern des philosophischen Denkens ist die Frage nach dem *summum bonum*, oder, was dasselbe ist, nach der Grund-

[1]) Die Einleitung zu vorliegender Schrift ist in dieser Gesamtausgabe weggelassen worden, weil der vorhergehende Band selbst die Einleitung dazu bildet. In der Tat sind die hier vorgetragenen Lehren nichts anderes, als logisch notwendige Folgerungen aus den Prinzipien, die in *Denken und Wirklichkeit* festgestellt worden sind. Nur über einen Punkt mußten Betrachtungen angestellt werden, welche die Ergebnisse jenes Bandes ergänzen. In einem Kapitel des zweiten Teiles habe ich dort gezeigt, daß wir kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß unsere Individualität auf einer Täuschung beruht, welche uns den Schein eines „Selbst" in uns vorspiegelt, ohne den wir eben gar nicht existieren würden. In der vorliegenden Schrift, besonders in dem Kapitel über die Grundlage der Moralität werde ich nun ferner zeigen, daß die Täuschung unseres Selbstbewußtseins nicht die einzige in uns anzutreffende ist, daß auch unser individuelles Fühlen und Wollen vielfach durch Täuschung bedingt ist. Erst durch diesen Nachweis wird ganz klar gemacht, was die physische und was die moralische Natur des Menschen ist und warum überhaupt zwei heterogene Naturen in uns vereinigt sind. Ohne die klare und genaue Einsicht in die fundamentale Tatsache, daß unsere Welt durchgängig auf Täuschung beruht, ist unser Leben selbst nur ein halber Traum.

Digitized by Google

lage der Moral, als das eigentlichste Problem des spekulativen Forschens betrachtet worden, hat die höchstbegabten Geister beschäftigt und sie in Sekten und Schulen gespalten, die sich nachdrücklichst befehdeten. Und nach mehr als zwei Jahrtausenden wird derselbe Kampf immer noch geführt. Noch scharen sich die Philosophen um dieselben streitenden Banner, und weder die Denker noch auch die Menschheit als Ganzes scheinen der Einstimmigkeit in diesem Punkte näher gerückt[1])".

Die beiden streitenden Parteien, Schulen oder eigentlich Lehrrichtungen nennt *Mill* resp. die intuitive und die induktive, von denen die erstere einen Begriff *a priori* von Recht und Pflicht oder einen angeborenen Sinn für deren Konstatierung annimmt; die letztere dagegen die Lust oder das Vergnügen zum höchsten Ziel und Kriterium der Entscheidung in diesen Fragen macht, und die moralische und rechtliche Verpflichtung bloß als ein unentbehrliches Mittel betrachtet, das Wohl der Menschen zu befördern.

Ich wage nun die Hoffnung auszusprechen, daß ein Gesichtspunkt aufgefunden werden könne, unter welchem sowohl das Richtige als auch das Unzureichende und Einseitige dieser beiden Lehrrichtungen mit Sicherheit konstatiert und somit der Anfang zur Schlichtung ihres jahrtausendelangen Streites gemacht werden kann.

Zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung wollen wir die Tatsache der moralischen Beurteilung der Handlungen nehmen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es Handlungen gibt, welche allgemeinen Beifall, und andere, welche allgemeine Verurteilung finden. Vor allen Dingen muß man die Elemente dieses Urteils konstatieren.

Zuerst hat die moralisch gute Handlung eine gewisse *objektive* Beschaffenheit, d. h. besteht in der Verursachung gewisser bestimmter Wirkungen, und es ist in der Tat befremdend, daß sogar über diesen Punkt die Meinungen geteilt sind. Denn es scheint jedem unbefangenen Menschen sonnenklar, daß moralisch gut nur die Handlung sein kann, welche die Tendenz hat, das Wohl anderer Menschen zu befördern.

[1]) *J. St. Mills Gesammelte Werke,* übersetzt unter der Redaktion von Gomperz, 1. Band (Leipzig 1869), S. 127.

Digitized by Google

Wer zur Richtschnur der Moralität eine äußere Autorität, z. B. irgendeine positive Offenbarung der Gebote Gottes nimmt, der kann allerdings leicht zu der Meinung kommen, daß auch das Peinigen und Töten anderer Menschen zu den moralisch guten und verdienstlichen Handlungen gehöre, wie uns denn die Geschichte lehrt, daß sogar in dem am meisten fortgeschrittenen Weltteil, in Europa, die Menschen während vieler Jahrhunderte es für ihre heiligste Pflicht hielten, alle von der herrschenden religiösen Meinungen Abweichenden auf das grausamste zu verfolgen und auszurotten zur größeren Verherrlichung Gottes. Wer aber keine äußeren Autoritäten und also auch keine anderen Pflichten, als gegen Menschen anerkennt[1]), der sollte auch keine für Menschen nutzlosen oder gar schädlichen Verpflichtungen annehmen. Nichtsdestoweniger gibt es Morallehren, welche das Nützliche der Handlungen ausdrücklich nicht als ein Element ihres moralischen Wertes anerkennen. Hier will ich bloß *Kant*, als den größten und uns der Zeit nach nächsten Vertreter einer solchen Moralphilosophie berücksichtigen.

Zum obersten Prinzip der Moralität hat *Kant* nicht die Wohltätigkeit, sondern die Allgemeingültigkeit der Handlungen gemacht. Das moralische Gesetz, welches nach *Kants* Ansicht kategorisch, unbedingt befehlen soll, lautet bekanntlich in seiner Formel so: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", oder kurz gesagt: Handle nur nach allgemeingültigen Maximen. Auch unterließ es *Kant* nicht, ausdrücklich zu lehren, daß eine ungerechte Handlung verwerflich sei „nicht eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann". (*Gr. z. Metaph. d. Sitten*, S. 22)[2]). Es scheint also, daß *Kant* die moralische Güte der Handlungen gar nicht von deren wohltätigen Wirkung für andere abhängen ließ. Aber das scheint auch nur so. Denn unter den allgemeingültigen Maximen hat *Kant* in der Tat

[1]) Die Verpflichtung gegen die Tiere kann hier unberücksichtigt gelassen werden, da sie an der Entscheidung der verhandelten Frage nichts ändern kann.

[2]) Alle Zitate aus *Kants* Werken sind hier nach den von *J. H. v. Kirchmann* besorgten Ausgaben derselben gemacht.

Digitized by Google

keine anderen als diejenigen verstanden, deren Befolgung *allgemein nützlich* ist, wie es aus seinen Erläuterungen der obigen Formel unzweideutig erhellt.

Die Fehler der *Kant*schen Morallehre, sowie auch das Wahre und Verdienstliche derselben werde ich weiter unten in einem besonderen Kapitel ins Licht zu setzen versuchen. Hier muß ich nur eine allgemeine Bemerkung einschalten.

Moralität und Immoralität, Recht und Unrecht haben keinen Sinn ohne Lust und Unlust der fühlenden Wesen. Wenn man sich hypothetisch eine Gemeinde selbstbewußter Wesen denkt, welche keiner Lust und Unlust fähig, also reine Intelligenzen oder bloße Vernunftwesen wären, so wird sofort klar, daß es in den Verhältnissen dieser Wesen keine Frage nach Moralität, Recht und Unrecht geben könnte, aus dem einfachen Grunde, weil für solche Wesen alle Handlungen vollkommen gleichgültig sein würden. Eine gute Handlung, durch welche kein fühlendes Wesen etwas gewinnen, keinem weder ein Leiden vermindert noch eine positive Befriedigung verschafft werden soll, ist ein offenbarer Widerspruch. Und ein Unrecht, durch welches kein fühlendes Wesen beeinträchtigt, keinem ein Leid angetan oder eine berechtigte Befriedigung entzogen wird, kurz über welches sich niemand zu beklagen hat, ist ebenfalls ein offenbarer Widerspruch. Will man diese Ansicht Utilitarianismus nennen, so muß man gestehen, daß in diesem Punkte Utilitarianismus und gesunder Menschenverstand voneinander gar nicht zu unterscheiden sind. Denn Gesetze aufzustellen, deren Befolgung niemanden nützen und deren Übertretung niemanden schaden kann, wäre gewiß das müßigste aller Geschäfte. Auf die Dignität moralischer Gesetze würden dieselben vollends keinen Anspruch machen dürfen.

Übrigens brauchen wir zur Entscheidung dieser Frage uns nur auf das übereinstimmende Bewußtsein des ganzen Menschengeschlechts zu berufen. Das oberste Prinzip der Moralität war bei allen Völkern und zu allen Zeiten ziemlich übereinstimmend gefaßt. Dasselbe gipfelt in den bekannten Formeln: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ und „Tue anderen so, wie du wünschest, daß dir auch andere tun“. Da es als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß jedermann sich selbst das Beste wünscht,

Digitized by Google

so besteht auch die höchste moralische Forderung darin, dieselbe Gesinnung wie gegen sich selbst auch gegen andere zu hegen und zu betätigen.

Hiermit wäre, glaube ich, ein Punkt, nämlich die objektive Beschaffenheit moralisch guter Handlungen hinlänglich festgestellt. Um aber das ganze Wesen der Moralität klarzulegen, muß man noch einiges andere in Erwägung ziehen.

Es kann ein Mensch einzelne Individuen, z. B. seine Kinder sehr lieben und für deren Wohl mehr noch als für sein eigenes sorgen, und doch ist seine Gesinnung, obgleich sehr achtungswert, noch keineswegs moralisch gut zu nennen. Und wenn jemand aus Liebe und Nachsicht für Einzelne, Handlungen verübt oder gestattet, welche das Wohl anderer beeinträchtigen, dann ist sein Verhalten sogar entschieden unmoralisch. Die Eigentümlichkeit der moralischen Gesinnung besteht also darin, daß sie, wenn sie auch meistens im Wohlwollen und Wohltun gegen einzelne Individuen sich betätigt, — sehr wenige haben die Macht und die Gelegenheit, das Wohl der Menschen im großen zu befördern — doch notwendig eine allgemeine Tendenz hat, die Rücksicht auf das Wohl aller impliziert. Der Gegenstand des moralischen Wohltuns sind nicht bestimmte einzelne Menschen ausschließlich, sondern überhaupt einzelne Menschen und namentlich vor allem die Leidenden, als welche am meisten des Beistands bedürfen. Das ist also der erste Unterschied der moralischen Gesinnung von einer natürlichen wohlwollenden Neigung, daß die erstere eine schlechthin allgemeine Tendenz hat, während diese auf einzelne Individuen eingeschränkt ist[1]).

Nun gibt es aber unzweifelhaft Menschen, welche eine natürliche Neigung auch zum allgemeinen Wohlwollen und Wohltun haben. Könnte man sicher sein, daß diese Neigung in keinem Falle nachlassen und von entgegengesetzten Motiven überwunden werden könnte, so würde man in derselben eine urwüchsige moralische Gesinnung anerkennen müssen. Eine solche innere Disposition würde das ausmachen, was *Kant* einen „heiligen

[1]) Hier rede ich nur von der positiven Seite der Moralität, dem positiven Wohlwollen und Wohltun. Denn die negative Seite derselben, das Sichenthalten von allem Unrechttun und aller Beeinträchtigung anderer ist darin auch mit eingeschlossen.

Digitized by Google

Willen" nannte. Allein Unabänderlichkeit ist eben von einer bloßen Neigung nicht zu erwarten. Darum muß man die echte moralische Gesinnung von allen Neigungen und Naturtrieben sorgfältig unterscheiden. Das Wesen dieser Gesinnung impliziert die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit der Tendenz. Daher kann sie nicht auf Neigungen, sondern nur auf *Prinzipien* gegründet werden.

Jetzt bleibt uns nur noch ein Punkt zu erörtern übrig, nämlich die Frage nach dem echt moralischen Beweggrund der Handlungen.

Wenn ein Mensch auch sein ganzes Leben dem Wohl anderer widmet, ohne darin je nachzulassen oder sich durch Rücksichten auf einzelne leiten zu lassen, — aber dies alles aus Furcht (z. B. vor Göttern) tut, oder in der Hoffnung auf künftigen Lohn, oder aus irgendeinem anderen Beweggrund, der an und für sich keine Tendenz zum Wohltun impliziert, so wird man zwar seine Handlungsweise äußerst lobenswert finden, aber doch seinem Charakter keinen echt moralischen Wert zuerkennen können. Wir müssen also zu präzisieren suchen, welche Art von Beweggrund der Gesinnung und der Handlungsweise eines Menschen den echt moralischen Charakter verleiht.

Kant hat darüber folgende Regel aufgestellt: „Bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben Willen* geschehen." (*Gr. z. Met. d. Sitten,* S. 6.) Weit annehmbarer ist jedoch die gewöhnliche Formel: „Der moralisch Gesinnte tut das Gute um des Guten willen." Dies impliziert zunächst die Forderung, daß man das Gute aus rein innerem Antrieb tue, und hierin liegt in der Tat das Kennzeichen echter Moralität. Die moralische Gesinnung ist dann echt, wenn sie mit dem Wesen des Menschen nicht in einer bloß äußerlichen Verbindung (durch Erziehung, Hoffnung auf Lohn usw.) steht, sondern einen rein *inneren, in der Natur des Menschen selbst liegenden Grund* hat; also wenn der Mensch bestrebt ist, gerecht und hilfreich zu sein, lediglich aus dem (klaren oder dunklen) Bewußtsein, daß ein solches Verhalten allein seiner eigenen Natur angemessen und seiner selbst würdig, daß die moralische Gesinnung für ihn selbst also das Wünschens- und Erstrebenswerteste ist. Ist es nun

Digitized by Google

möglich, dieses letztere zu beweisen, d. h. zu zeigen, daß die moralische Gesinnung allein der wahren Natur des Menschen angemessen und die ihr entsprechende Verfassung des inneren Lebens die höchste, allen anderen an Wert überlegene ist, so wird damit die solange vergeblich gesuchte Grundlage der Moralität klargelegt.

Hier haben wir vorläufig nicht die Grundlage der Moralität, sondern bloß deren Wesen zu erörtern. Und als die konstitutiven Eigenschaften einer tugendhaften oder echt moralischen Gesinnung haben sich uns also nach dem Vorhergehenden die folgenden herausgestellt: Die moralische Gesinnung ist in ihren Wirkungen wohltätig, hat die Unveränderlichkeit und die allgemeine Tendenz eines Prinzips und beruht auf einem rein inneren Antrieb oder Grund. Weitere Eigentümlichkeiten derselben sind mir nicht bekannt; die obige Analyse scheint mir vielmehr erschöpfend zu sein.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

DIE PSYCHOLOGISCHEN BEDINGUNGEN DER MORALITÄT.

Die eigentliche Grundlage und Sanktion der Moralität liegt nicht in der empirischen Natur des Menschen. Aber es sind auch in dieser Handhaben und Bedingungen vorhanden, ohne welche die Moralität überhaupt nicht möglich wäre und welche, bei zweckmäßiger Benützung, sogar für sich allein eine moralisch gute Gesinnung erzeugen können, welche dann allerdings eben bloß ein Kunstprodukt ist. Diese letzteren werden jetzt den Gegenstand unserer Untersuchung ausmachen.

In einem Kapitel des 1. Bandes habe ich gezeigt, daß unsere Vorstellungen etwas von den vorgestellten Gegenständen durchaus Verschiedenes sind, selbst in dem Fall, wenn die vorgestellten Gegenstände unsere eigenen inneren Zustände sind. Demgemäß müssen in unserem empirischen Wesen zwei Seiten oder Hälften unterschieden werden, erstens, die im eigentlichen oder engeren Sinne subjektive Hälfte, nämlich das Vorstellungsvermögen oder das vorstellende Subjekt, und, zweitens, die objektiven Elemente unseres Wesens, nämlich die Gefühle, Bestrebungen, Affekte usw., welche den konkreten Inhalt unserer Persönlichkeit bilden und unter die Zahl der von uns selbst erkannten oder vorgestellten Gegenstände gehören.

Nun gelangt aber das Vorstellungsvermögen im Verlaufe seiner Entwicklung im Menschen zu der Stufe der Ausbildung, wo es die *allgemeinen Verhältnisse und Gesetze* der Dinge erkennt, wo wir uns des Allgemeinen als solchen bewußt werden. Man nennt das Vorstellungsvermögen auf dieser Stufe seiner Ausbildung gewöhnlich *Vernunft* und unter einem vernünftigen Wesen versteht man dasjenige, welches imstande ist, allgemeine Verhältnisse zu erkennen. Darum wird den Tieren, welche keiner

Digitized by Google

solchen Erkenntnis fähig sind, die Vernunft abgesprochen und dem Menschen allein zuerkannt.

Mit der Ausbildung seines Vorstellungsvermögens zur Vernunft tritt aber im Wesen des Menschen ein höchst beachtenswerter, obgleich nicht genug beachteter Gegensatz auf. In seiner Vernunft oder seinem Denken ist nämlich der Mensch etwas Allgemeines. Sein geistiger Blick dringt in die weiteste Ferne, ja er umfaßt die ganze Welt und sucht die allgemeinsten Gesetze derselben zu ergründen. Dagegen ist der Mensch dem konkreten Inhalt seiner Persönlichkeit nach ein eng begrenztes Individuum. Darum geht das Bewußtsein des Menschen weit über die Schranken seiner eigenen Individualität hinaus. Sich selbst erscheint er als ein geringer Teil in dem Gebiete der Wirklichkeit, welches sein geistiges Auge überblickt. Daraus ergeben sich in praktischer Hinsicht wichtige Folgen.

Da der Mensch befähigt ist, den Standpunkt für seine Betrachtung der Dinge überhaupt außer sich zu nehmen, so kann er dies auch bei der Betrachtung seiner Verhältnisse zu anderen Menschen tun. Auch hier kann der Mensch, sobald seine Vernunft den nötigen Grad von Ausbildung erlangt hat, nicht umhin, einzusehen, daß er in Mitte anderer, ihm dem Wesen nach gleicher Individuen steht. Mit dieser Einsicht wird er sich aber der Folgerung gar nicht entziehen können, daß diese Individuen auch gleiche Ansprüche an das Leben haben. Mag der natürliche Egoismus eines Menschen noch so groß sein, so kann er doch seine Vernunft der Allgemeinheit ihres Gesichtspunktes nicht berauben. Daher wird der Mensch seine eigene Anmaßung, für sich selbst mehr in Anspruch zu nehmen, als er anderen gönnt, selbst als einen inneren Widerspruch verspüren. Das Gefühl dieses inneren Widerspruchs ist der Protest des Allgemeinen im Menschen gegen die Anmaßungen des Individuellen; und eben diesen Protest nennt man *die Stimme des Gewissens*, die in der Tat „unbestechlich" ist, weil die Einsicht sich nicht nach Wunsch ändern läßt.

Es ist erstaunlich, daß man den Grund des Gewissens überall, im Himmel und in der Hölle gesucht hat, nur nicht da, wo er wirklich, und zwar so klar am Tage liegt. Der Grund des Gewissens liegt offenbar in der Fähigkeit des Menschen, bei der

Digitized by Google

Betrachtung menschlicher Verhältnisse einen, sozusagen, *koinozentrischen* Standpunkt einzunehmen. Die Tiere sind dessen unfähig. Sie übersehen zwar einen Teil der Welt; aber sie vermögen es nicht, sich bei der Betrachtung desselben außer sich zu versetzen, weil ihnen das Bewußtsein des Allgemeinen als solchen fehlt. Daher haben auch die Tiere kein Gewissen.

Aus der Allgemeinheit des Gesichtspunktes folgt das Bewußtsein der Verpflichtung, allgemeingültige Gesetze zu befolgen. Wäre nun der Mensch eine bloße Vernunft, also etwas rein Allgemeines, oder konstituierte wenigstens die Vernunft das wahrhaft eigene Wesen desselben, — und *Kant* hatte, wie wir unten sehen werden, die Sache wirklich so gefaßt — dann würde allerdings das Gesetz, nur nach allgemeingültigen Maximen zu handeln, wie *Kant* es wollte, ein kategorischer, unbedingter Imperativ sein. Aber in der Wirklichkeit verhält es sich ganz anders. Dem konkreten Inhalte seiner Persönlichkeit nach ist der Mensch ein Individuum, und sein Wille gehört eben zu dieser seiner konkreten Seite. Die Vernunft oder die Vorstellung hat an und für sich gar keine bewegende Kraft; sie kann nur die eigentlichen Motive beleuchten. Daher mußte *Kant* die Wirksamkeit des moralischen Gesetzes für unbegreiflich erklären. Es gibt indessen in der empirischen Natur des Menschen selbst Elemente, welche der Stimme des Gewissens bewegende Kraft verleihen. Doch ehe ich diese erörtere, muß ich die oben dargelegte, gleichsam theoretische Basis des Gewissens etwas mehr erläutern.

Allgemeingültige Verhaltungsregeln sind eigentlich nur in dem Falle und in der Hinsicht untrüglich und unzweifelhaft zu konstatieren, wo die Gleichheit aller anerkannt wird. Daher sehen wir, daß alles, was den Blick der Menschen für die Wesensgleichheit aller trübt, auch ihr Gewissen trübt und einschränkt; also alle Unterschiede der Religion, der Nationalität, des Standes usw., solange das Bewußtsein der Menschen sich nicht über dieselben hinweggesetzt hat. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß Menschen oft ein viel zarteres Gewissen zeigen im Verkehr mit ihren Religionsgenossen, oder ihren Landsleuten, oder ihren Standesgenossen, als im Verkehr mit Andersgläubigen, oder Fremden, oder zu anderen Ständen Gehörenden. Sie erlauben sich gegen letztere manches, was sie gegen die ersteren

Digitized by Google

für unerlaubt halten. Ja, dies beeinflußt nicht bloß das eigene Verhalten der Menschen, sondern auch deren Urteil über die Handlungen anderer. Ein Unrecht, welches ihrem Landsmann in der Fremde oder ihrem Standesgenossen von Personen anderer Stände widerfährt, verurteilen die Menschen oft viel schärfer, als ein Unrecht, das von ihren Landsleuten oder Standesgenossen gegen andere verübt wird; und diese Parteilichkeit des Urteils erstreckt sich manchmal sogar auf längst vergangene Handlungen und Zeiten. Orientalische Despoten, welche in eine ganz ausnahmsweise Stellung gesetzt sind, wo ihnen das Bewußtsein ihrer Wesensgleichheit mit anderen Menschen oft ganz abhanden kommt, haben oft auch gar kein Gewissen. Die schwersten Verbrechen werden von solchen täglich verübt, als etwas Gewöhnliches, das ganz in der Ordnung ist, ohne Reue und inneren Selbsttadel. Einige behalten auch in dieser Ausnahmestellung die Allgemeinheit der Einsicht. Ihr Bewußtsein wird nicht durch ihre eigene Persönlichkeit ausgefüllt, trotz der Umstände, welche dies begünstigen. Solche haben auch ein Gewissen.

Das Gewissen ist also offenbar kein geheimnisvolles Vermögen, sondern hat seinen Grund in der Allgemeinheit der Einsicht, in der Fähigkeit, sich auf einen koinozentrischen Standpunkt der Betrachtung zu stellen. Doch besitzt dieser theoretische Grund an und für sich noch keine bewegende Kraft. Ein Mensch kann sehr wohl einsehen, daß er ungerecht handelt, kann also das oben erwähnte, sozusagen intellektuelle Gefühl des inneren Widerspruchs, welches ein ungerechtes Handeln erzeugt, haben, ohne daß ihn dies bewegt, seine Handlungsweise zu ändern, oder auch ohne daß er überhaupt darin einen Grund sieht, dieselbe zu ändern. Denn was vom allgemeinen Standpunkte aus verwerflich ist, kann auf dem Standpunkte des Individuums selbst sehr wohl als annehmbar erscheinen. Der Mensch ist eben kein bloßer Zuschauer, sondern zugleich auch selbst Teilnehmer am Leben. Das bloße Bewußtsein von der Verwerflichkeit des Unrechts von einem allgemeinen Standpunkt aus reicht daher bei ihm nicht aus. Es müssen individuelle Beweggründe dazu kommen, um ihn auf dem rechten Wege zu erhalten.

Wenn man nun die rein egoistischen Motive zur Vermeidung des Unrechts, als da sind: Furcht vor der Strafe, die interessierte

Digitized by Google

Sorge für ihren guten Ruf bei Kaufleuten, und ähnliche, beiseite läßt, — da diese, wie *Kant* sagt, zwar Legalität, aber keine Moralität der Handlungen bewirken können — so bleiben meines Wissens hauptsächlich zwei Bedingungen übrig, erstens das natürliche *Mitgefühl* mit anderen Menschen, mit deren Freuden und mehr noch mit deren Leiden, und zweitens der Einfluß der Erziehung vermittels der Gesetze der *Assoziation* der Vorstellungen.

Die Wirkung des Mitgefühls und namentlich des Mitleids zur Verhütung des Unrechts ist zu klar, um einer Erläuterung zu bedürfen. Wäre das Mitgefühl mit ihresgleichen in allen Menschen stets vorhanden und unter allen Umständen gleich wirksam, so würde dasselbe, im Verein mit der Allgemeinheit der Einsicht, jedes Unrechttun unmöglich machen. Dann wäre eine Morallehre nicht nötig. Dann brauchte man nicht nach einer Grundlage der Moralität zu suchen. Der höchste Zustand menschlicher Verhältnisse wäre schon erreicht und nichts bliebe in dieser Hinsicht zu erstreben übrig. Aber von diesem Zustand sind wir leider noch weit entfernt. Von den Naturtrieben ist der unnachlässigste und unter allen Umständen wirksame in uns, nicht das Mitgefühl mit anderen, sondern vielmehr das Gegenteil desselben, der Egoismus. Das Mitgefühl äußert sich nur spärlich und intermittierend. Bei einigen fehlt dasselbe fast gänzlich, bei anderen tritt es nur unter besonderen Umständen auf, und auch dann selten in solcher Stärke, daß dadurch allein egoistische Triebe überwunden würden. Indessen kann das Mitgefühl in uns durch Erziehung lebhafter und wirksamer gemacht werden, und dies zu bewirken sollte eins der hauptsächlichsten Ziele der Erziehung sein.

Die andere in unserer empirischen Natur liegende Bedingung, mittels deren in uns die Liebe zum Recht- und die Abneigung gegen Unrechttun groß gezogen werden kann, sind die Gesetze der Assoziation der Vorstellungen. Englische Psychologen und Moralisten haben diesen Gegenstand sorgfältig untersucht. Es ist unzweifelhaft, daß, wie sie behaupten, Handlungen, welche im Bewußtsein des Menschen stets mit dem Gedanken an Schmerz und Strafe verbunden sind, von demselben endlich mit *uninteressierter* Abneigung betrachtet werden. Dann scheinen dem Menschen solche Handlungen selbst, an und für sich abstoßend

Digitized by Google

zu sein. Dann hält die Furcht nicht vor der Strafe, sondern vor der *Strafbarkeit* der Handlungen den Menschen von allen derartigen Handlungen zurück. Nur scheinen mir die englischen Moralisten einen Punkt dabei übersehen zu haben. Nicht die Assoziation in Gedanken mit irgendeinem Schmerz, sondern nur die Assoziation mit *Strafe* kann für uns eine Handlung an und für sich abstoßend machen. Die Strafe enthält aber zwei Elemente, erstens Schmerz — denn jede Strafe ist Auferlegung irgendeines Schmerzes — und zweitens Schande *(disgrace)*; und zwar ist letztere bei den meisten glücklicherweise noch wirksamer als jener. Das Schreckliche der Strafe ist für viele Menschen gewiß weniger das Leiden, welches sie auferlegt, als das Bewußtsein der Unwürdigkeit, welche in der Verübung einer strafbaren Handlung liegt und anderen das Recht gibt, über uns für bestimmte Zwecke zu verfügen.

Das Gefühl der Menschenwürde und die Achtung für die eigene Würde stammen aus der höheren, nichtempirischen Natur des Menschen her. Dieselben wurzeln in dem Bewußtsein, daß der Mensch überhaupt nicht ganz Naturprodukt oder Naturwesen und es daher seiner wahren Beschaffenheit nicht angemessen ist, sich von Naturtrieben beherrschen zu lassen. Aber bei vielen Menschen ist dieses Bewußtsein zu schwach und würde allein nicht viel ausrichten können, wenn es nicht aufgefrischt und verschärft worden wäre durch den Umstand, daß eine Abhängigkeit von Naturtrieben, welche so weit geht, zu schlechtem, gesetzwidrigem Verhalten gegen andere zu führen, bestraft und somit öffentlich als nicht menschenwürdig gebrandmarkt wird. Darin besteht das Erziehende, welches nicht sowohl in der Strafe selbst, als in der Gewißheit der Strafe für schlechte Handlungsweise liegt. Wer nur den materiellen Schmerz in der Strafe fürchtet, der kann durch keine Erziehung zu einer uneigennützigen Abneigung gegen schlechte Handlungen gebracht werden.

Es gibt dazu im Menschen außer der Achtung für die eigene wahre Würde noch ein niedrigeres Gefühl, die Achtung für die Meinung anderer, welche ebenfalls zu Erziehungszwecken mittels Strafe gebraucht werden kann. Wer auch das Unwürdige des strafbaren Verhaltens selbst nicht fühlt, kann doch das Unwürdige des Bestraftwerdens fühlen, was zu gleichem Ziele führt.

Digitized by Google

Eine ähnliche Wirkung, wie die Strafe, bringen auch Lob und Tadel der Handlungen hervor, obgleich dieselben leider die Strafe nicht entbehrlich machen können. Da der Tadel keinen materiellen Schmerz verursacht, so kann er bloß auf diejenigen wirken, welche Achtung für ihre Würde oder wenigstens für die Meinung anderer haben. Auch im letzteren Falle kann die Assoziation gewisser Handlungen mit Lob und gewisser anderer mit Tadel eine uneigennützige, unreflektierte Neigung zu den ersteren und Abneigung gegen die letzteren erzeugen.

Dies sind also so viele Handhaben für die Erziehung. Durch solche Mittel kann das Gewissen des Menschen gepflegt, ausgebildet, aber auch — verbildet werden. Das Gewissen selbst kann zwar nicht anerzogen werden; dasselbe hat seinen Grund in der eigenen Natur des Menschen. Der ursprüngliche Maßstab zur Unterscheidung von Recht und Unrecht und der Antrieb, ersteres zu billigen und letzteres zu mißbilligen, liegen schon in der oben erwähnten Fähigkeit, einen koinozentrischen Standpunkt der Betrachtung einzunehmen. Aber die Stimme des Gewissens bei der Unterscheidung von Recht und Unrecht ist nur in den Fällen unzweifelhaft, wo die Gleichheit der Beteiligten außer Zweifel steht. Die menschlichen Verhältnisse sind dagegen voll von Ungleichheiten. Indem das Gewissen dem Menschen gebietet, allgemeingültige Gesetze zu befolgen, hat er daher keine andere Wahl, als die allgemein *geltenden* Gesetze für die allgemein *gültigen* zu halten und sich danach zu richten. Nun werden ihm noch dazu Regeln als allgemeingültig und verbindend eingeschärft, welche gar keinen moralischen Gehalt, weil keine Beziehung auf das Wohl und Wehe der Menschen haben, wie die Erfüllung von allerlei religiösen Vorschriften und zeremoniellen Gebräuchen. Ja, es wird ihm manchmal sogar die Verfolgung und Schädigung anderer Menschen als religiöse Pflicht dargestellt. Dies alles assimiliert sich mit dem Gewissen des Menschen, wenn er kein Mittel hat, das Echte von dem Unechten, das in der eigenen Natur des Menschen selbst Begründete von dem Heterogenen und Anerzogenen zu unterscheiden, und so wird sein Gewissen verfälscht, das Höchste in ihm zum Werkzeug seiner eigenen Erniedrigung gemacht. Groß sollte daher die Sorge sein, bei der Erziehung nicht bloß die Stimme des Ge-

Digitized by Google

wissens rege zu machen, sondern auch das Gewissen mit einem lauteren Inhalt zu erfüllen.

Schließlich ist es aber nötig, noch einmal zu bemerken, daß die oben angegebenen Mittel, eine moralisch gute Gesinnung auszubilden, nur dann ein festes und haltbares Resultat ergeben können, wenn dieselbe zugleich in der eigenen Natur des Menschen eine Grundlage und Rechtfertigung hat. Wäre dies nicht der Fall, d. h. wäre alle Moralität ein bloßes Kunstprodukt, so würde dieselbe — und zwar mit Recht — alle Kraft verlieren, sobald der Mensch zu dem Bewußtsein käme, daß seine wahren persönlichen Interessen mit den Forderungen des moralischen Gesetzes nicht übereinstimmen. Denn es gibt keinen anderen berechtigten Imperativ für den Willen des Menschen, als den Satz: „Wolle und handle deiner eigenen Natur gemäß.“ In den nächstfolgenden Kapiteln wird dies ausführlicher dargetan.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

DER UTILITARIANISMUS.

Wir kommen nun zu dem schwersten und wichtigsten Teil unserer Untersuchung, nämlich zu der Aufgabe, die Grundlage der Moralität nachzuweisen, d. h. zu zeigen, daß dem moralischen Gesetze die höhere Berechtigung innewohnt und welches der Grund davon ist, warum eine tugendhafte oder moralisch gute Gesinnung für jeden Menschen das Wünschens- und Erstrebenswerteste ist. Ehe ich jedoch diese Aufgabe auf positive Weise zu lösen versuche, will ich zwei verschiedene Lösungen derselben prüfen, welche bis jetzt geboten worden sind, nämlich in der Lehre des sog. Utilitarianismus und in der Lehre *Kants*. Der Gegensatz dieser beiden Lehren entspricht ziemlich genau dem Gegensatz des Epikuräismus und des Stoizismus im Altertum und durchdringt in der Tat alle versuchten Auffassungen der Moralität.

Unser Wille muß notwendig einen Endzweck haben. Denn man kann nicht alles als bloßes Mittel um eines andern willen wünschen. Irgend etwas muß da sein, was an und für sich, als Endzweck gewünscht und gewollt wird. Die oberste Annahme des Utilitarianismus (wie des Epikuräismus) ist nun, daß das einzige an und für sich Wünschenswerte, das einzige, was als Endzweck und nicht bloß als Mittel zu anderen Zwecken erstrebt und gewollt wird und werden kann, — das Vergnügen und das Freisein von Leid sei. Dagegen ist nach der Annahme *Kants* (und der Stoiker) der Endzweck des Wollens — die Würde und die Autonomie des Menschen. Beide haben unzweifelhaft Recht und wäre der Gegensatz dieser beiden Voraussetzungen ein unversöhnlicher, so würde man da einen befremdenden Widerspruch in der Natur der Dinge sehen müssen. Aber in der Tat verhält es sich nicht so. Der Gegensatz dieser beiden Lehren ist kein absoluter, wie ich weiter unten zu zeigen hoffe. Hier will ich

Digitized by Google

zuerst die Lehre der Utilitarianer, das Richtige und das Unzureichende derselben, beleuchten.

St. Mill, der gewiß einer der besten Repräsentanten dieser Lehre war und dessen Äußerungen, namentlich seine Schrift über den Utilitarianismus ich hier fast allein berücksichtigen werde, sagt, „daß ein Ding wünschen und es vergnüglich finden, ein Ding verabscheuen und es als leidvoll betrachten, völlig untrennbare Erscheinungen sind, oder genau gesprochen: zwei verschiedene Arten der Benennung für eine und dieselbe psychologische Tatsache: daß ein Ding (abgesehen von seinen Folgen) für wünschenswert halten und es für vergnüglich halten ein und dieselbe Sache ist, und daß eine Sache anders wünschen als in dem Verhältnis, wie die Vorstellung derselben vergnüglich ist, eine physische und metaphysische Unmöglichkeit ist" (*Gesam. Werke*, I, S. 171).

Diese Behauptung ist vollkommen richtig, wenn man unter dem „Vergnügen" überhaupt die Befriedigung versteht. Denn damit wird dann eigentlich dieses gesagt: *Der Endzweck des Wollens ist die eigene Befriedigung des Wollenden;* und dies ist unmittelbar gewiß, wird jedoch in einem nachfolgenden Kapitel aus der Grundlage alles Wollens selbst nachgewiesen. Niemand wird leugnen, daß der Endzweck alles Wollens und Strebens das Gut, und ebensowenig, daß das Gut etwas dem Vergnügen Verwandtes ist. Die Ansicht, das an und für sich zu erstrebende Ziel sei etwas von dem Vergnügen total Verschiedenes, kommt davon her, daß es verschiedene Arten des Vergnügens, der Glückseligkeit, oder wie man sonst die positive Befriedigung nennen mag, gibt. Sobald man aber nicht die positive, sondern die negative Seite der Sache betrachtet, also nicht das Vergnügen und das Gut, sondern das Gegenteil und die Abwesenheit desselben, Unlust, Übel und Schmerz, sieht man sofort, daß der obige Unterschied verschwindet. Selbst wer behauptet, daß der Endzweck des Wollens die Tugend oder die Wahrung der Menschenwürde ist, muß doch zugeben, daß der Verlust der Tugend oder die Verübung unwürdiger Handlungen für den Täter selbst ein Unglück ist. Er mag bezweifeln, daß der Mangel an Tugend in einem Menschen überhaupt ein Unglück für denselben sei; aber er kann wenigstens nicht leugnen, daß, wer *einmal* die

Digitized by Google

tugendhafte Gesinnung erworben oder erlangt hat, den Verlust derselben für das größte Unglück halten würde und daß dies eben die eigentliche Triebfeder zur Erhaltung einer tugendhaften Gesinnung ist, wenn dieselbe überhaupt eine innere, in der Natur des Tugendhaften selbst begründete Triebfeder ist[1]).

Die Anerkennung des Grundsatzes, daß das Wohl fühlender Wesen der letzte Zweck alles Wollens ist, hat aber noch einen Vorzug von ganz fundamentaler Wichtigkeit vor jeder anderen Annahme. Dieselbe kann nämlich allein eine im wahren Sinne moralische Gesinnung begründen. Denn wenn man das Wohl der fühlenden Wesen nicht für den Endzweck hält, dann kann man auch nicht als den obersten Grundsatz der Moralität die Pflicht hinstellen, das Wohl fühlender Wesen zu befördern. Die Pflicht, wohlzutun, kann dann nur als die Folge der Pflicht, irgendeinen anderen Zweck zu erstreben, dargestellt werden. Eine solche Auffassung der Moralität beruht aber entweder auf einem Mißverständnis oder sie ist in einem bedenklichen Grade von egoistischen Motiven bestimmt. Bei *Kant* war ersteres der Fall. Für den obersten Grundsatz der Moralität hat er die Pflicht erklärt, nach allgemeingültigen Maximen zu handeln, hat es sich aber nicht zum klaren Bewußtsein gebracht, daß die allgemeingültigen Maximen eben nur die in ihren Wirkungen allgemeinnützlichen sind und sein können. Den Vorwurf des Egoismus kann man *Kants* Lehre nicht machen, da er die Erfüllung der Pflicht als die unbedingte Forderung festhielt. Dagegen hat der Entschluß, sein Seelenheil oder die Befolgung göttlicher Gebote über die Pflicht zu stellen, das Wohl anderer Menschen zu befördern, schon egoistische Motive, Furcht vor künftiger Strafe und Hoffnung auf künftigen Lohn, zum Beweggrund. Ähnlich auch das Streben der Stoiker nach Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit des Individuums, wenn gegen diese die Rücksicht auf das Wohl anderer ganz hintangesetzt wird. Das Berechtigte

[1]) Indessen muß ich schon hier bemerken, daß diejenigen, welche leugnen, daß das Vergnügen der Endzweck des Wollens sei, von einem ganz richtigen Gefühl geleitet werden, nämlich von dem Gefühl, daß der Mensch auch eine moralische Natur hat, welche von seiner physischen Natur verschieden ist. In dem Kapitel über die Grundlage der Moralität werde ich zeigen, wie dies alles zusammenhängt.

Digitized by Google

des Strebens nach eigener Vervollkommnung will ich natürlich keineswegs verkennen; aber wenn dasselbe den Menschen zur ausschließlichen Beschäftigung mit sich selbst und zur Teilnahmslosigkeit an den Geschicken anderer führt, so fehlt ihm eins der wesentlichen Elemente einer echt moralischen Gesinnung.

Wenn nun der objektive Zweck der moralischen Handlungen die Beförderung des Wohls fühlender Wesen ist, so ist offenbar das Wohl fühlender Wesen der Endzweck alles Wollens überhaupt. Denn daß das egoistische Streben keinen andern Endzweck (als das Wohl) hat, ist unmittelbar klar.

Soweit ist der Utilitarianismus entschieden im Recht. Aber nun kommen Schwierigkeiten, die er nicht zu überwinden vermag. Wird als der Endzweck alles Wollens und Strebens das Wohl und das Freisein von Leid anerkannt, so ist vom bloß empirischen Standpunkt der Betrachtung aus der Egoismus das einzige berechtigte Gesetz des individuellen Wollens. Denn sagen, daß der Endzweck des Willens das Vergnügen, das Wohlsein ist, heißt, wie schon oben erwähnt worden, sagen, daß der Endzweck des Willens die eigene Befriedigung des Wollenden ist. Eben darin haben ja die Utilitarier und Eudämonisten Recht, daß der Endzweck des Willens nicht außerhalb des wollenden Individuums selbst liegen kann. Aber dann ist es klar, daß, wenn die Individualität die ganze oder auch nur die normale Natur des Menschen ist, das moralische Gesetz keine innere Verbindlichkeit für ihn haben kann. Denn sein Grundgesetz ist dann der Egoismus. Das Wohl anderer befördern hieße den Zwecken ihres Egoismus dienen, und dazu sehe ich mich nicht von vornherein veranlaßt.

Es ist äußerst wichtig, daß man dieses einmal klar begreife. Unserer empirischen Natur nach sind wir voneinander getrennte Individuen, in deren jedem ein Verlauf innerer Zustände, unabhängig von den anderen, stattfindet. Zwischen den inneren Zuständen eines Menschen und den inneren Zuständen anderer Menschen besteht kein notwendiger Zusammenhang. Ein Mensch kann sich sehr wohl fühlen, während alle um ihn her in dem tiefsten Elend leben; ja er kann sogar an dem Elend anderer seine Freude haben oder wenigstens aus demselben für sich Nutzen ziehen. Das Leben bietet Beispiele davon in Menge. Es ist also klar, daß das Streben und Wollen eines Menschen,

Digitized by Google

soweit bloß seine empirische Natur in Betracht kommt, gar keine Rücksicht auf die inneren Zustände anderer Menschen enthält. Man darf sich hier ja nicht auf das natürliche Mitgefühl oder Mitleid mit anderen berufen. Denn das natürliche Mitleid ist als bewegendes Motiv meistens sehr schwach und würde vollends alle Kraft verlieren, wenn es sich herausstellen sollte, daß dasselbe mit den wahren Interessen des Individuums unverträglich ist. Sobald einmal konstatiert worden ist, daß das Endziel des Strebens und Wollens eines Individuums in ihm selber, in seinen eigenen Gefühlen liegt, muß auch gezeigt werden, daß die moralische Gesinnung für das Individuum selber das Vorteilhafteste, an und für sich Wünschenswerte sei, — sonst ist dieselbe im Prinzipe verurteilt. Die Utilitarianer haben nun dieses zu zeigen versucht, mit welchem Erfolg das werden wir jetzt sehen.

Hume, der diesem Gegenstande nur einige Seiten in dem Schlußkapitel seines *Versuchs über die Prinzipien der Moral* gewidmet hat, wollte nach dem Zeugnisse seiner eigenen inneren Erfahrung beweisen, daß die tugendhaften Gefühle und Dispositionen an und für sich angenehmer und vorzüglicher seien, als die gegenteiligen. Aber *St. Mill* erkannte das Ungenügende einer solchen Beweisart und hat nach einem objektiveren Kriterium für die Beurteilung des inneren Werts seelischer Zustände gesucht. Ein solches Kriterium glaubte er nun, wenn auch nicht durch die Erfahrung eines einzelnen, so doch durch die Erfahrung vieler feststellen zu können.

Zuerst konstatiert *Mill* den äußerst wichtigen Umstand, daß „einige Arten des Vergnügens wünschenswerter und wertvoller sind, als andere". Dann fährt er fort:

„Wenn man mich nun fragt, was ich mir unter einem Unterschied in der Qualität der Vergnügungen denke, oder was das eine Vergnügen wertvoller macht, als ein anderes, und zwar eben nur als Vergnügen betrachtet, abgesehen von seinem höheren Belauf in der Quantität, so ergibt sich nur eine mögliche Antwort. Wenn von zwei Vergnügen das eine derart ist, daß alle, oder nahezu alle, welche durch Erfahrung die Kenntnis beider haben, demselben einen entschiedenen Vorzug geben, und zwar ohne Rücksicht auf irgendein Gefühl moralischer Ver-

Digitized by Google

pflichtung, dasselbe vorziehen zu sollen, so ist dieses das wünschenswertere Vergnügen." Wird das eine Vergnügen so weit über das andere gesetzt, daß viele Menschen es demselben vorziehen, „selbst wenn sie auch wissen, daß es mit einem höheren Belauf von Mißbehagen verbunden ist, und daß sie dasselbe auch nicht gegen die größte Quantität des anderen Vergnügens vertauschen möchten, so sind wir berechtigt, dem vorgezogenen Vergnügen eine Überlegenheit in der Qualität zuzuschreiben, welche die Quantität so weit überwiegt, um sie vergleichungsweise als etwas Geringfügiges erscheinen zu lassen. — Nun ist es aber eine unzweifelhafte Tatsache, daß diejenigen, welche mit zwei Vergnügungen in gleicher Weise bekannt sind, einen sehr entschiedenen Vorzug derjenigen Art des Seins geben, welche ihre höheren Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Wenig menschliche Wesen würden einwilligen, sich in eins der niederen Tiere verwandeln zu lassen gegen die Zusicherung des vollsten Genusses tierischer Vergnügen; kein intelligentes menschliches Wesen würde einwilligen, ein Tor zu werden; keine unterrichtete Person möchte unwissend sein, keine Person von Gefühl und Gewissen selbstsüchtig und niedrig denken, — selbst wenn sie überzeugt wären, daß der Tor, der Unwissende, der Niederträchtige mit seinem Lose zufriedener wäre, als sie mit dem ihrigen." Also: „Es ist besser, ein unbefriedigtes menschliches Wesen zu sein, als ein befriedigtes Schwein — besser ein unbefriedigter Sokrates, als ein befriedigter Tor. Und wenn der Tor oder das Schwein anderer Meinung ist, so rührt dies eben daher, daß beide die Frage nur von ihrer eigenen Seite kennen; der andere der in Vergleich kommenden Teile kennt aber beide Seiten (*G. Werke,* I, S. 136—137).

Dies ist unzweifelhaft richtig, nur kann niemals ein zureichender allgemeingültiger Beweis dafür aus bloß empirischen Daten geführt werden. Denn in diesem Falle kann die Erfahrung eines Menschen oder auch vieler Menschen nicht maßgebend für die übrigen sein. Was für den einen den größten Wert hat, hat für den anderen gar keinen Wert, und wäre es darum offenbar unvernünftig, in der Bestimmung dessen, was für uns selbst das Beste ist, sich nach fremden Erfahrungen zu richten. Die Wertschätzung der Gefühle ist, empirisch betrachtet, Sache des

Digitized by Google

individuellen Geschmacks und der individuellen Anlage; allgemeingültige Sätze können mithin darüber nicht aufgestellt werden. Ja, nicht allein vermag der Empirismus nicht zu beweisen, daß eine Befriedigung bei gleicher oder geringerer Intensität für alle besser und wünschenswerter sein könne, als eine andere, sondern er kann von einem solchen Unterschied in dem Wert und der Qualität der Lustgefühle keine Rechenschaft geben, die Möglichkeit desselben nicht begreiflich machen. Und daß nun gar Unzufriedenheit jemals besser sein könnte, als Zufriedenheit, ist eine Behauptung, welche auf bloß empirischem Standpunkt einen reinen Widersinn bedeutet, gerade wie die Behauptung, daß das Schwarze weißer sein könne als das Weiße. Da die Utilitarier und Empiristen mit Recht annehmen, daß der Endzweck des Willens die eigene Befriedigung des Wollenden ist, so ist es von ihrer Seite geradezu widersinnig, zugleich zu behaupten, daß die egoistische Befriedigung etwas Niedriges, qualitativ Geringes und Wertloses sein könne. Nur wenn man einsieht, daß der Mensch auch eine höhere Natur hat, wird es begreiflich, daß er manche Befriedigung seiner empirischen Natur verschmähen und perhorreszieren könne, nämlich wenn dieselbe seiner höheren Natur nicht angemessen ist oder diese verletzt[1]).

Somit fällt die Argumentation der Utilitarier, welche für das moralische Gesetz ein Fundament oder eine Sanktion in der empirischen Natur des Menschen nachweisen will, gänzlich zu Boden. *Mill* gibt selbst zu (*Ges. Werke*, I, S. 168—169), daß nach seinen Grundsätzen die Tugend oder die moralisch gute Gesinnung nicht ein Bestandteil des menschlichen Willenszweckes

[1]) Darum möchte ein Mann von Einsicht mit dem Toren oder überhaupt mit dem Armen an Geist nicht tauschen, auch wenn er weiß, daß dieser glücklicher und zufriedener ist als er. Er fühlt eben, daß der Verlust der Einsicht und höheren Erleuchtung eine Degradation, ein Aufgeben des Besseren in ihm wäre. Aber wenn derjenige, welcher sie besitzt, die höhere Einsicht und Erleuchtung selbst dem Glück vorzieht, so ist dies in der Regel gar nicht der Fall bei denen, welche sie nicht besitzen. Diese legen, wenigstens wenn sie schon ein gewisses Alter erreicht haben, auf die Einsicht keinen Wert, ja sträuben sich sogar oft aus allen Kräften, wenn man sie ihnen beibringen will. Treffend bemerkt *Mill* (in seinem Werk über Politische Ökonomie): „Diejenigen, welche es am meisten bedürfen, besser und weiser gemacht zu werden, tragen gewöhnlich das wenigste Verlangen danach."

Digitized by Google

selbst, also nicht an und für sich wünschenswert sei; sie ist nach ihm bloßes Mittel, eine höhere Art von Glückseligkeit oder Befriedigung zu erreichen. Allein letzteres zu beweisen, ist der Empirismus, wie wir gesehen haben, durchaus unvermögend und muß also ehrlicherweise auf eine Begründung der Moralität verzichten. Das moralische Gesetz kann ein für allemal nicht das Gesetz des Individuums als solchen sein, aus dem einfachen Grunde, weil es Verleugnung und, unter Umständen, Aufopferung der Individualität fordert, während das Grundgesetz des Individuums als solchen notwendig Selbsterhaltung und Selbstbejahung ist.

Das einzige, auf welches die Empiristen und Utilitarier ihre Hoffnung bauen können, ist der Einfluß der Erziehung und Gewohnheit. In dem zweiten Kapitel habe ich schon erwähnt, durch welche Mittel den Menschen eine uninteressierte Hinneigung zu lobenswerten und Abneigung gegen tadelnswerte Handlungen und Grundsätze eingepfropft werden kann. Diese Mittel sind gewiß nicht zu verachten; aber von denselben allein viel zu erwarten, ist nicht möglich. Denn durch dieselben kann eine moralische Gesinnung zwar erzeugt, aber nicht gerechtfertigt werden. Einem so scharfsinnigen Denker wie *Mill* konnte es nicht entgehen, daß, wenn die moralische Gesinnung nur eine Sache der Erziehung und Gewohnheit oder der Assoziation innerer Zustände, also ein bloßes Kunstprodukt wäre, ohne eine unerschütterliche Basis in der eigenen Natur des Menschen zu haben, die Reflexion notwendig dahin kommen würde, diese Assoziation aufzulösen, die moralische Gesinnung als etwas Künstliches, bloß Anerzogenes zu entlarven und dadurch ihre Wirksamkeit ganz und gar zu lähmen. *Mill* hat dieses eingesehen und darum behauptet, daß für die moralische Gesinnung „die Basis eines mächtigen natürlichen Gefühls in uns vorhanden" sei (*Eb.*, S. 162), infolgedessen wir die Assoziation des Pflichtgefühls mit der Nützlichkeit „als unserem Wesen verwandt" fühlen und daher nie veranlaßt werden können, dieselbe zu verleugnen, wenn sie in uns zustande gekommen ist. Das moralische Gefühl, sagt *Mill*, „hat für diejenigen, welche es besitzen, alle Eigenschaften eines natürlichen Gefühls. Es stellt sich ihrem Geiste nicht als ein anerzogener Aberglaube dar, noch als ein durch

Digitized by Google

die Macht der Gesellschaft despotisch auferlegtes Gesetz, sondern als ein Attribut, welches sie nicht entbehren möchten. Diese Überzeugung ist die letzte Sanktion der Moralität der größten Glückseligkeit" (S. 165).

Es liegt aber ein offenbarer Widerspruch in der Annahme, daß Tugend und Moralität zugleich etwas bloß Erworbenes, Anerzogenes und doch auch Natürliches seien. *Mill* wollte dies nicht zugeben; er sagt: „Es ist dem Menschen natürlich, zu sprechen, Schlüsse zu machen, Städte zu bauen, den Boden zu bearbeiten, obgleich dies erworbene Fähigkeiten sind" (S. 161). Allein das heißt den Beweis auf die Zweideutigkeit des Wortes „natürlich" gründen. „Natürlich" kann etwas bedeuten, wozu wir auf eine natürliche Weise kommen, oder aber etwas, das in unserer Natur selbst begründet ist. Nimmt man das Wort im ersteren Sinne, will man bloß sagen, daß die moralisch guten Menschen zu dieser ihrer Gesinnung auf einem natürlichen Wege gekommen sind, so ist dies zwar vollkommen richtig, kann aber keine Sanktion des moralischen Gesetzes ergeben. Denn auch zu ihren Lastern, Irrtümern und Verkehrtheiten gelangen die Menschen auf einem natürlichen Wege. Nun ist Tugend und Moralität nach dem utilitarianischen Prinzip lediglich in diesem Sinne natürlich, und *Mill* führt sogar aus, daß die Liebe zur Tugend bei dem moralisch Gesinnten auf gleiche Weise wie die Liebe zum Geld bei den Geizigen, durch Ideenverbindung, entstehe (S. 168). Wie kann denn darin eine Sanktion des moralischen Gesetzes liegen? *Mill* geht aber so weit, zu behaupten, daß, obgleich die Tugend bloß als Mittel zur Beförderung des allgemeinen Wohls einen Wert habe, sie doch eben um dieses Zweckes willen als etwas an und für sich Wünschenswertes, als ein Endzweck selbst betrachtet und geliebt werden müsse (S. 167). Das ist denn doch eine zu starke Zumutung, daß wir die Tugend als Endzweck betrachten sollen, gerade indem wir sie klar als bloßes Mittel zu einem andern Zweck erkennen. Ein solches Spiel darf man in diesen Fragen nicht treiben.

Wahre Sanktion kann der Tugend und Moralität nur durch den Beweis verliehen werden, daß dieselbe der Endzweck des Wollens oder ein Teil des Endzwecks selbst ist. Dies ist aber

Digitized by Google

nicht einmal denkbar, wenn man im Menschen keine andere Natur als die empirische anerkennt. Denn seiner empirischen Natur nach ist der Mensch ein Individuum, und das Grundgesetz des Individuums als solchen ist der Egoismus, die Selbstbejahung. Verleugnung seiner selbst kann daher bei einem Individuum nur durch Täuschung entstehen. Dies zeigt uns klar ein Blick auf die Tierwelt.

Die tierischen Individuen müssen an der Erhaltung ihrer Gattung arbeiten. Aber in Wahrheit geht sie persönlich die Erhaltung der Gattung gar nichts an. Um sie zu den nötigen Verrichtungen zu bewegen, hat die Natur nur ein Mittel — die Täuschung. Die nicht ganz egoistischen Triebe der Tiere, die Geschlechts- und die Elternliebe, beruhen auf einer Täuschung des individuellen Lebenstriebes, welche den Individuen einen ganz außer ihnen liegenden Zweck, nämlich die Erhaltung der Gattung, als ihren eignen Zweck vorspiegelt und sie dadurch demselben zu dienen zwingt. Diese Triebe verschwinden daher auch sofort wieder, wenn der durch die erwähnte Täuschung zu erzielende Zweck erreicht ist. Der Geschlechtstrieb verschwindet bei den Tieren, wenn die Befruchtung erreicht ist; die Elternliebe verschwindet, wenn die Jungen für sich selbst sorgen können, keines Beistandes von seiten der Eltern mehr bedürfen.

Daraus sieht man, wie eitel und töricht jedes Beginnen ist, die Liebe zur Tugend, die Forderung der Selbstverleugnung auf dem Standpunkte der bloßen physischen Natur zu rechtfertigen. Das moralische Gesetz ist überhaupt nicht physischer Art. Die innere Verpflichtung, höheren Zielen zu dienen, das höher Berechtigte zur Geltung zu bringen, aus physischen Gründen und Antrieben ableiten wollen, heißt das Wesen der Moralität selbst gänzlich mißkennen. Dies wird in einem nachfolgenden Kapitel näher gezeigt werden.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

DIE MORALLEHRE KANTS.

Kant hat die Grundzüge seiner Morallehre in zwei Schriften dargelegt, zuerst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und später in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Es ist längst mit Recht bemerkt worden, daß die spätere Darstellung in der *Kritik* in jeder Hinsicht schwächer, mit unnötiger Weitläufigkeit und in einem weniger wissenschaftlichen Geist gehalten ist, als die ältere in der *Grundlegung*. Doch ist auch die letztere nicht leicht verständlich, wie man denn überhaupt bei *Kant* leider viel Unklarheit des Denkens und noch mehr des Vortrags findet. Ich will nun versuchen, *Kants* Morallehre möglichst bündig und klar darzulegen, da dieselbe eine gute Einleitung zu dem bildet, was ich selbst über die Grundlage der Moralität zu sagen habe.

Kants Morallehre ist ganz und gar durch zwei Annahmen bestimmt: 1. die Autonomie des Willens als oberste Forderung und 2. die Voraussetzung, daß die Vernunft das eigentliche Wesen des Menschen ausmache und dessen Wille ein bloßer Ausfluß seiner Vernunft, ja die „praktische Vernunft" selbst sei oder wenigstens sein solle, so daß in *Kants* Sinne die Autonomie des Willens nichts anderes, als die Autonomie der Vernunft selbst bedeutet.

Die erstere von diesen Voraussetzungen ist richtig, die letztere dagegen unrichtig. Aus deren Beschaffenheit erklärt sich die ganze Gestaltung der praktischen Philosophie *Kants*, sowohl das Richtige wie das Fehlerhafte derselben. Zunächst erklärt sich daraus, warum *Kant* ein so großes Gewicht darauf legte, das moralische Gesetz rein *a priori* und als für alle vernünftigen Wesen gültig darzustellen. Die Vernunft soll eben nach ihm das oberste Gesetz des Wollens und Handelns nicht etwa bloß zum Bewußtsein bringen und erforschen, sondern selbst *geben, vorschreiben*. Doch muß ich die Entwicklung der Lehrsätze

Digitized by Google

Kants in der von ihm selbst befolgten Ordnung und zwar nach seiner *Grundlegung z. Met. der Sitten* vorführen.

Den Anfang macht *Kant* mit der Behauptung, daß nichts unbedingt gut sei, als allein ein guter Wille. Der Wille ist nicht durch seine Wirkungen und Erfolge, sondern nur durch seine Tendenz oder Gesinnung gut. Es fragt sich nun: Welches ist die Gesinnung, oder, wie *Kant* es ausdrückt, die Maxime eines guten Willens? *A priori* ist in der Tat keine andere Antwort darauf möglich, als die von *Kant* gegebene: Gut ist die Maxime, welche ohne Widerspruch zu einem allgemeinen Gesetz erhoben werden kann; da jede andere schon eine Rücksicht auf erfahrungsmäßige Data implizieren würde. Auf diese Weise gelangt *Kant* zu seiner bekannten Formel. Er sagt: „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen können, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden" (S. 20)[1]).

Hier zeigt sich nun aber das Unmögliche des Unternehmens, das moralische Gesetz *a priori*, ohne Rücksicht auf empirische Data zu formulieren. *Kants* Formel gibt uns in der Tat kein Kriterium an die Hand, mittels dessen wir erkennen könnten, welche Maximen zu allgemeingültigen Gesetzen tauglich sind. Zur Auslegung dieser Formel muß man notwendig Anhaltspunkte in der Erfahrung suchen. Es ist nun zwar nicht richtig, daß, wie *Schopenhauer* (*Grundprobl. der Ethik*, S. 157) behauptet, der Ausleger der Formel des moralischen Gesetzes bei *Kant* der Egoismus sei, indem der einzelne die Befolgung des moralischen Gesetzes durch andere bloß für sich selbst als nützlich erkennt. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß die

[1]) *Schopenhauer,* der die Absicht ausspricht, *Kants* Grundlegung der Moral „deutlicher als *Kant* selbst gewollt oder gekonnt hat", darzulegen, bringt nichts weiter vor, als was *Kant* in der zitierten Stelle selbst ebenso deutlich sagt und was nur der erste Schritt in der von *Kant* versuchten Begründung der Moralität ist. Siehe *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2. Aufl., S. 141.

Digitized by Google

Formel des moralischen Gesetzes, wie sie *Kant* gibt, einen Inhalt und Sinn nur durch die Rücksicht auf den *allgemeinen Nutzen* oder das allgemeine Wohl erhalten kann. Welche Maxime kann und soll ich denn als allgemeines Gesetz wünschen? Offenbar diejenige, deren Befolgung für das Wohl aller notwendig und diesem förderlich ist, und so wird das auch von *Kant* selbst in seinen Erläuterungen der Formel des moralischen Gesetzes dargestellt. Ohne diese Rücksicht auf das Wohl fühlender Wesen hätte die *Kant*sche Vorschrift keinen Sinn. Treffend bemerkt darüber *Mill* (*Gesam. Werke*, I, S. 131): „Wenn *Kant* beginnt, aus dieser Vorschrift irgendeine der tatsächlichen Moralpflichten abzuleiten, so mißglückt ihm, in fast grotesker Weise, der Beweis, daß in der Annahme auch der allerunmoralischsten Regeln des Verhaltens durch alle vernünftigen Wesen irgendein Widerspruch, eine logische (um nicht zu sagen physische) Unmöglichkeit liege. Alles, was er zeigt, ist, daß die *Folgen* einer solchen allgemeinen Annahme der Art sein würden, daß niemand sie sich selber zuzuziehen wünschte." In der Tat gibt es kaum eine unmoralische Handlung, welche nicht irgendwann und irgendwo als Gesetz oder als Sittenregel gegolten hätte.

Kant glaubte indessen, daß die reine Vernunft selbst ein Kriterium zur Erkenntnis allgemeingültiger Gesetze des Handelns angeben könne, daß es Handlungen gebe, deren „Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden könne" (S. 47). Solche Maximen nannte er „objektivnotwendig". Ist nun „der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist)[1]), so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist *Nötigung*" (S. 34). Ferner „die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*". Imperative können hypothetisch oder kategorisch sein. Die ersteren beziehen sich auf die Mittel zur Er-

[1]) Obgleich, beiläufig gesagt, noch auf derselben Seite behauptet wurde, daß „der Wille nichts anderes als praktische Vernunft" sei.

Digitized by Google

reichung des Endzwecks, die letzteren auf den Endzweck selber. Der Endzweck des moralischen Handelns liegt aber für *Kant* nicht irgendwo außer der Vernunft, sondern in dem von dieser gegebenen moralischen Gesetze selbst. Die Verwirklichung des moralischen Gesetzes ist selbst der Endzweck. Das moralisch Gute der Handlungen besteht lediglich darin, daß dieselben bloß um des Gesetzes willen, nur aus Achtung für das Gesetz verübt werden.

Das ist *Kants* Ansicht von dem Wesen und dem obersten Grundsatz der Moralität. Nun zeigt sich aber die Notwendigkeit, diese seine Ansicht zu begründen und zu motivieren, derselben Überzeugungskraft zu geben, und hier gerät *Kant* in eine mißliche Lage, deren Mißlichkeit er auch sehr wohl selbst gefühlt hat. Er will das moralische Gesetz als einen kategorischen, d. h. unbedingten, nicht weiter zu begründenden und aus höheren Prämissen abzuleitenden Imperativ hinstellen, und sieht doch selbst ein, daß dies der Natur der Sache nach unmöglich ist. Denn ein solcher Imperativ müßte selbstverständlich sein, d. h. jedermann müßte unmittelbar einsehen, daß das moralische Gesetz für ihn unbedingt verpflichtend ist, während man in der Tat nach dieser Einsicht seit Jahrtausenden vergeblich gesucht hat. Selbstverständlich würde das moralische Gesetz eben nur dann sein, wenn es ein Bestandteil der gegebenen, empirischen Natur des Menschen wäre. Allein dann wäre dasselbe ein Naturtrieb und brauchte nicht noch besonders als Prinzip eingeprägt zu werden. Das moralische Gesetz ist in Wahrheit so weit entfernt, ein kategorischer, unableitbarer Imperativ zu sein, daß *Kant* selbst den Versuch gemacht hat, eine Ableitung desselben zu geben, die wir bald unten prüfen werden.

Es gibt wirklich einen kategorischen Imperativ. Derselbe ist aber auch von der Art, daß niemand sich versucht fühlen wird, nach dessen Gründen zu fragen. Der einzige mögliche kategorische Imperativ ist nämlich nichts anderes, als *die Forderung der Autonomie des Willens.* Die Formel desselben lautet mithin so: *Wolle und handle nur deiner* **eigenen** *Natur gemäß.* Niemand wird fragen, warum er seiner eigenen Natur gemäß wollen und handeln soll. Denn es ist ja unmittelbar klar, daß er sonst im Widerspruch mit sich selbst sich befinden würde.

Digitized by Google

Das ist die einzige Nötigung, welche rein *a priori* eingesehen werden kann. Die Forderung der Autonomie ist daher der letzte Grund alles *Sollens.*

Von manchen wird das Sollen ganz verworfen. *Schopenhauer* z. B. sagt: „Wer sagt euch, daß es Gesetze gibt, denen unser Handeln sich unterwerfen *soll?* Wer sagt euch, daß *geschehen soll, was nie geschieht?*" (*Grundprobl. d. Ethik,* S. 120). Er ist der Ansicht *Lockes*, daß „jedes Sollen durch Strafe und Belohnung bedingt, also hypothetisch" sei (S. 123). Allein dies zeigt einen entschiedenen Mangel an Einsicht. Es gibt Gesetze, nach denen wir handeln sollen, obgleich wir nicht immer darnach wirklich handeln, ebenso wie es Gesetze gibt, nach denen wir *denken sollen,* wiewohl wir nicht immer tatsächlich darnach denken. Diese zwei Arten des Sollens beleuchten sich gegenseitig. Die Gesetze, nach denen wir denken sollen, sind die Gesetze des *richtigen* Denkens, d. h. die Gesetze, die uns zur Auffassung der Wirklichkeit, wie sie ist, führen und deren Feststellung der Logik zukommt. Aber das sind eben die Gesetze, welche dem Wesen des Denkens an sich eigen sind; die Befolgung derselben konstituiert daher allein eine Autonomie des Denkens. Jeder Einfluß anderer, also physischer Gesetze (z. B. der Gesetze der Assoziation) auf das Denken, ist Heteronomie, denn es führt das Denken in den Irrtum, also von dem eigentlichen Ziele seiner Funktion weg. — Ebenso kann es möglicherweise Gesetze geben, welche nicht in dem eigenen Wesen unseres *Willens* begründet sind und denselben von seinem eigentlichen Ziele ablenken. Der Einfluß solcher Gesetze würde eine Heteronomie des Willens ausmachen. Dagegen ist Autonomie des Willens die Befolgung von Gesetzen, welche dem eigenen Wesen des wollenden Subjekts angemessen sind. Das sind die Gesetze, die wir befolgen *sollen.* Die Forderung der Autonomie des Willens ist also der einzige kategorische Imperativ. Jedes andere Gesetz kann nur dadurch als ein Imperativ für den Willen dargestellt und gerechtfertigt werden, daß es unter jenen kategorischen Imperativ gebracht, d. h. mit anderen Worten, als das *eigene* Gesetz des Willens nachgewiesen wird.

Dies nun eben hat *Kant* mit dem moralischen Gesetze durchzuführen versucht. Er stellt selbst die Autonomie des Willens

Digitized by Google

als das oberste Prinzip der Sittlichkeit hin und behauptet, daß der kategorische Imperativ „nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete“ (S. 67). Aber nun muß *Kant* zeigen, daß das moralische Gesetz, eben weil es seinen Ursprung in der reinen *Vernunft* habe — denn darauf legt ja *Kant* das meiste Gewicht — das *eigene Gesetz des Willens* sei, und an dieser Aufgabe scheitert er vollständig, ist auch ehrlich genug, dieses sein Scheitern einzugestehen. Der Satz, daß das Gesetz der Vernunft das eigene Gesetz des Willens sei, ist nach *Kants* Ausdruck ein synthetischer praktischer Satz *a priori* und er sagt: „Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben...“ Nur „wer Sittlichkeit für etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen“ (S. 72).

Nichtsdestoweniger müssen wir zusehen, auf welche Weise *Kant* seinen Versuch der Begründung des moralischen Gesetzes angestellt hat. Mit ganz richtigem Takt stützte er sich dabei auf die Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“. Man müsse, sagt er, auch „sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit zur *Sinnenwelt,* in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag, zur *intellektuellen Welt* zählen ... Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft ... Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, als *Intelligenz*, nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen“ (S. 80—81). Nun bedeutet das „Ding an sich“ eben nichts anderes, als das *eigene* Wesen des Dinges, und die „Erscheinung“ unterscheidet sich eben dadurch von dem „Ding an sich“, daß sie Elemente enthält, die dem Wesen des Dinges *fremd* sind. Daher ist die Befolgung der Gesetze unserer empirischen Natur — welche zur „Erscheinung“ gehört — für unseren Willen eine Heteronomie;

Digitized by Google

dagegen die Unterwerfung unter das Gesetz, welches im „Ding an sich" begründet ist, allein Autonomie des Willens. Folglich werde ich „die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen" (S. 83). Als „Ding an sich", als Glied der Verstandeswelt bin ich aber nach *Kant* Intelligenz oder Vernunft, also ist für mich das in der reinen Vernunft begründete moralische Gesetz der oberste Imperativ.

Das ist *Kants* Ableitung oder Begründung des moralischen Gesetzes. Der fundamentale Irrtum ist hier die Voraussetzung, daß die Vernunft das „Ding an sich" sei oder das Wesen desselben ausmache, ohne welche Voraussetzung freilich *Kant* seine Absicht, das moralische Gesetz rein *a priori* zu bestimmen und als einen kategorischen Imperativ darzustellen, gar nicht einmal hätte fassen können. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung brauche ich aber, wenigstens hier, vorläufig nicht zu erweisen, Denn dasjenige, um was es sich bei *Kants* Auffassung der Sache eigentlich handelt, nämlich die Annahme, daß das Gesetz der reinen Vernunft als solches auch das eigene Gesetz des Willens sei, ist so offenbar unhaltbar, daß *Kant* selbst in den stärksten Ausdrücken die Unmöglichkeit, dies zu fassen, beteuert hat. Denn in Wirklichkeit hat die bloße Vernunft an und für sich keine bewegende Kraft für den Willen. Daher enthalten die letzten Seiten (90—95) der *Grundlegung* nichts als die Versicherung der Unbegreiflichkeit der *Kant*schen Auffassung der Moralität. Da heißt es z. B.: „*Wie reine Vernunft praktisch sein* (d. h. dem Willen selbst Gesetze vorschreiben) *könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hiervon eine Erklärung zu suchen, ist verloren" (S. 92). Und ganz am Ende: „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann."

Glücklicherweise hat sich *Kant* getäuscht, wenn er glaubte, daß alle menschliche Vernunft unvermögend sei, die Berechtigung des moralischen Gesetzes darzutun. Bei seiner Auffassung der Sache ist dies allerdings nicht möglich, aber seine Auffassung

Digitized by Google

ist eben nicht die richtige. Unabhängig von allen Annahmen und Theorien ist es dem Verstande jedes Verständigen klar, daß das Grundgesetz des Willens das Streben nach Wohl oder Glückseligkeit und das Fliehen von Schmerz und Übel ist. Eine Morallehre, welche dieses Grundgesetz nicht anerkennt oder außer acht läßt, kann nie etwas der Wirklichkeit Entsprechendes zutage fördern. *Kant* wollte nun aber (wenigstens in der *Grundlegung*) keine Rücksicht auf das Wohl oder die Glückseligkeit des Subjekts in der Morallehre zulassen und rechtfertigte dies dadurch, daß der Begriff der Glückseligkeit ein bloß empirischer und mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, „weil die Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was auf bloß empirischen Gründen beruht" (S. 41). Müßte man unter Glückseligkeit, wie *Kant* es wollte, den Zustand eines lebenden Wesens verstehen, „dem im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen* geht" (*Kr. d. pr. Vft.*, S. 149), dann würde man sie in der Tat schwerlich in einen Zusammenhang mit der Moralität bringen können. Denn was kann nicht einer alles wollen und wünschen? Allein die Sache verhält sich anders. Wir haben zwar keinen rein apriorischen Begriff von Gut oder Glückseligkeit selbst, aber wir können dieselbe im Lichte des Begriffs betrachten, den wir *a priori* von dem normalen Wesen der Dinge haben, und dann gewinnt sie eine andere Bedeutung, als welche ihr bei der bloß empirischen Betrachtung eigen zu sein scheint, wie ich es im nächsten Kapitel zu zeigen hoffe.

Doch hat *Kant* selbst versucht, die Glückseligkeit in Zusammenhang mit Moralität zu bringen, und dieser Versuch unterscheidet hauptsächlich die Begründung der Moral, die er in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorbringt, von der in der *Grundlegung* gegebenen. Die Vergleichung dieser beiden Begründungen fällt jedoch sehr zuungunsten der späteren, in der *Kritik* vorgebrachten aus. Es zeigt sich da schon ein ganz anderer Ton, eine viel größere Zuversicht in Behauptung von Sachen, welche nicht erwiesen werden können. Während die *Grundlegung* mit den stärksten Versicherungen schloß, daß es unmöglich sei, zu begreifen, wie reine Vernunft praktisch sein könne, fängt die *Kritik* schon in dem Vorwort mit dem Satze an: „Wenn sie, als reine Vernunft, praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe

Digitized by Google

Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich. Mit diesem Vermögen steht auch die transzendentale Freiheit nunmehr fest, und zwar in der absoluten Bedeutung genommen." Da fordert schon *Kant* ohne Umstände die Unterordnung der spekulativen Vernunft unter die praktische, oder vielmehr, da beide nur eine und dieselbe Vernunft sind, die Unterordnung des theoretischen Interesses unter das praktische, ohne zu bedenken, daß das theoretische Interesse irgendeiner anderen Rücksicht unterzuordnen nicht mehr noch weniger bedeutet, als sich selbst absichtlich täuschen oder sich die Augen zudrücken zu wollen.

Das Neue, was die *Kritik* vor der *Grundlegung* hauptsächlich bietet, ist der Begriff vom „höchsten Gut" nebst der daran gehängten Moraltheologie. Als das wahre Endziel des moralischen Strebens wird nicht mehr die Tugend, die Sittlichkeit selbst hingestellt, sondern das „höchste Gut", welches Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit bedeutet. Diese beiden werden „als notwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch eine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre" (*Kr.*, S. 136). Eine merkwürdige Abschwenkung von der früher so unbedingt geforderten Uninteressiertheit des moralischen Strebens! Jetzt scheinen *Kant* die Stoiker selbst nicht eudämonistisch genug[1]). Aber die Reminiszenz der früheren Forderung ist doch geblieben und daraus entsteht bei *Kant* die sogen. „Antinomie der praktischen Vernunft". Die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit kann nämlich nur eine synthetische, keine analytische sein und muß „zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden, weil sie ein praktisches Gut, d. i. was durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend oder die Maxime

[1]) „Die *Stoiker* hatten ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie . . . das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit wegließen, indem sie es bloß im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte setzten, und also im Bewußtsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinlänglich hätten widerlegt werden können" (*Kr.*, S. 152—153).

Digitized by Google

der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein" (*Kr.*, S. 136). Aber das erstere widerspricht nach *Kant* dem Wesen der Moralität, und das letztere stimmt nicht mit der Beschaffenheit der Naturordnung überein. Darin besteht die „Antinomie".

Ich bemerke hier nun vorläufig, daß Tugend und Glückseligkeit in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung zu stellen unrichtig ist. Beide sind vielmehr zwei Seiten einer und derselben Verfassung der inneren Zustände, so daß, wie *Spinoza* sagt, die Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist. Erst wenn dieses gezeigt wird, wird die wahre Grundlage der Moralität nachgewiesen. Weil indessen *Kant* den Begriff der Glückseligkeit als einen rein empirischen faßte, konnte er in der Tat kein anderes Verhältnis derselben zur Moralität denken, als das einer Ursache zu ihrer Wirkung oder das einer Wirkung zu ihrer Ursache. Unter dieser Voraussetzung hat er daher seine Auflösung der „Antinomie der praktischen Vernunft" ersonnen. Es ist nach *Kant* schlechthin unzulässig, anzunehmen, daß die Begierde nach Glückseligkeit der Beweggrund des Strebens nach Tugend sei (S. 137). Dagegen ist die andere Annahme, daß die Glückseligkeit die Folge der Tugend sei, nicht schlechthin unrichtig, sondern nur sofern Tugend „als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird". Da ich aber zugleich Noumenon bin, „so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittels eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe" (S. 138). Zur Auflösung der Antinomie muß man also Gott, d. h. einen intelligenten Urheber der Natur und ein künftiges Leben des Menschen annehmen, in welchem derselbe für seine tugendhafte Gesinnung von Gott belohnt wird. Das sind die zwei „Postulate der praktischen Vernunft", welche die sog. Moraltheologie ausmachen. „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*" (S. 155).

Dies ist in der Tat, wie *Schopenhauer* sagt, der Eudämonis-

Digitized by Google

mus, welchen *Kant* als heteronomisch feierlich zur Haupttür seines Systems hinausgeworfen hatte und der sich nun unter dem Namen *höchstes Gut* zur Hintertüre wieder hereinschleicht. Die Voraussetzung ist dabei die, daß das moralische Gesetz nur dann mit Recht gebieten kann, wenn man sicher ist, für die Befolgung desselben hinterdrein belohnt zu werden[1]). Es ist zwar nicht richtig, daß, wie *Schopenhauer* behauptete, die Morallehre *Kants* auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruhe. (In der *Grundlegung* ist dieselbe noch vielmehr ohne alle theologischen Ingredienzien dargestellt. Dort begnügte sich *Kant* mit dem einen Postulate der Freiheit und glaubte nicht noch die beiden Postulate von Gott und Unsterblichkeit, also die Moraltheologie, nötig zu haben.) Aber man muß gestehen, daß in *Kants* Vereinigung von Moral und Theologie beide eine gleich traurige Rolle spielen. Der Moralität wird dabei jede feste Grundlage in der *eigenen* Natur des Subjekts abgesprochen, also ihr Lebensnerv selbst durchschnitten, und die Religion erscheint ihrerseits in der unwürdigen Rolle eines bloßen Notbehelfs in der Verlegenheit, die aus der „Antinomie der praktischen Vernunft" erwächst. Die eine soll sich auf die andere stützen und die wahre Tatsache ist also die, daß keine von den beiden stehen kann. Hier versucht *Kant* nicht mehr, wie in der *Grundlegung*, die Berechtigung des moralischen Gesetzes, wenn auch ohne Erfolg, nachzuweisen; er gibt hier umgekehrt fiktive Bedingungen („Postulate") an, unter denen allein dasselbe nach ihm berechtigt sein würde. Das Unerwiesene bekräftigt er dadurch, daß er es auf noch weniger Erwiesenes stützt, und will uns die Unfähigkeit, den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit zu zeigen, selbst als einen berechtigten Grund zur Erweiterung unserer Erkenntnis über die Grenzen der Erfahrung hinaus darstellen. Zwar wollte *Kant* diese vermeintliche Erkenntnis selbst nicht als eine theoretisch gültige anerkennen, aber auch unter dieser Einschränkung ist sein Verfahren in keiner Weise gerechtfertigt.

[1]) „Ist das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein" (S. 137).

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

DIE GRUNDLAGE DER MORALITÄT.

1. Vorbemerkungen.

Wenn ich nun endlich an den Versuch selbst herantrete, ein Problem zu lösen, an dem sich die besten Geister der Menschheit seit Jahrtausenden vergeblich abgemüht haben und welches *Kant* sogar für unlösbar erklärt hat, so wird wohl mancher Leser geneigt sein, mir dies fast als eine Anmaßung auszulegen. Darauf bemerke ich einfach, daß die Begründung der Moralität sich als eine notwendige logische Folge der im 1. Bande vorgetragenen Anschauungsweise ergibt, deren Beweise mit solcher Vollständigkeit gegeben sind, daß ich mich statt aller Antwort darauf berufen kann.

Unser Kapitel über den Utilitarianismus hat klar gemacht, daß das moralische Gesetz nur dann in der Natur des Menschen begründet und ihm zu gebieten berechtigt ist, wenn es eben eine höhere Natur in ihm gibt, zu welcher seine Individualität als solche *nicht* gehört. Das haben denn auch viele denkende Menschen zu allen Zeiten begriffen. Was man bis jetzt nicht vermocht hat, war — die allgemeine Anschauungsweise aufzufinden, aus welcher die Berechtigung des moralischen Gesetzes mit eben derselben logischen Notwendigkeit folgt, wie die Bewegungen der Planeten aus dem allgemeinen Gravitationsgesetze folgen.

Eine solche Anschauungsweise ist nun aber das Ergebnis der kritischen Forschung in der Philosophie. Man braucht sich nur das fundamentale Gesetz seines eigenen Denkens klar zu machen, welches das erste Prinzip alles Wissens und namentlich aller rationellen Gewißheit im Wissen ist und eine Aussage über das eigene, unbedingte Wesen der Dinge impliziert, um einzusehen, daß die Data und Objekte der Erfahrung mit dieser

Digitized by Google

Aussage nicht übereinstimmen, daß uns mithin die Erfahrung die Dinge nicht so zeigt, wie sie an sich, ihrem eigenen, unbedingten Wesen nach beschaffen sind, daß die empirische Natur der Dinge nicht die ganze, ja nicht einmal die wahre, normale Natur derselben ist. Auch diese letztere Einsicht ist zwar schon längst gewonnen worden, aber man hatte weder deren Gründe noch deren Folgen klar begriffen. Die Erörterung der Gründe gehört nicht hierher; die eine fundamentale Folge aber, welche namentlich für die Auffassung der Moralität maßgebend ist, ist die, daß das Unbedingte (das eigene, unbedingte Wesen der Dinge) den zureichenden Grund der Erfahrung *nicht* enthält, daß das Verhältnis des Unbedingten zu der Welt der Erfahrung nicht dasjenige des Grundes zu seiner Folge, sondern dasjenige des Normalen zum Abnormen, des Höheren zum Niedrigen ist. Sobald man annimmt, daß die Norm, das Höhere, das Unbedingte auch der Grund der Welt der Erfahrung und ihrer Gesetze sei, sobald man diese aus jenem abgeleitet wissen will, gibt man eben damit zu, daß die Gesetze der empirischen Welt selbst die höhere Berechtigung besitzen, und dann fehlt für das moralische Gesetz, welches denselben widerstreitet, jede vernünftige Basis und Rechtfertigung. Daß man dies stets mit solcher Beharrlichkeit verkannt hat, ist der Grund, warum man nie zu einer klaren und haltbaren Einsicht in diesem Punkte hat gelangen können. Die nachfolgenden Erörterungen werden es, wie ich hoffe, außer Zweifel setzen.

2. Der Begriff des Gutes oder des Guten.

Den Endzweck des Willens kann man nicht mit Gewißheit angeben, ehe man den Ursprung desselben untersucht hat. Um aber eine tiefere Einsicht in den Ursprung des Willens selbst zu erlangen, müssen wir die Frage erwägen, was die Notwendigkeit von Veränderungen überhaupt bedeute. Denn der Kern des Willens ist doch unzweifelhaft das Streben nach etwas, d. h. die innere Notwendigkeit von Veränderungen. Gewollt wird immer etwas von dem Vorhandenen Verschiedenes, also eine Veränderung der bestehenden Zustände. Denn was man schon ist und hat, das braucht man nicht erst zu wollen und anzustreben.

Digitized by Google

Die Notwendigkeit von Veränderungen setzt selbstverständlich einen Zustand der Dinge voraus, welcher verändert werden muß, und wenn dieselbe eine innere ist, so liegt sie also in dem Zustande selbst, welcher verändert wird. Welcher Art ist nun überhaupt die Beschaffenheit eines Zustandes, der die innere Nötigung enthält, sich zu verändern?

Offenbar Abwesenheit der Identität dieses Zustandes mit sich selbst. Ist ein Gegenstand oder ein Zustand mit sich selbst vollkommen *identisch*, so kann er augenscheinlich nie einen Grund enthalten, von sich selbst *verschieden* zu werden (sich zu *verändern*). Denn „Identität mit sich selbst" und „Unterschied von sich selbst" sind zwei Bestimmungen, die sich gegenseitig ausschließen.

Aber wenn ein Gegenstand oder ein Zustand sich verändert, so verliert er seine frühere Beschaffenheit, um eine neue zu erhalten, so hört er auf, das zu sein, was er vorher gewesen ist. Die Tendenz, sich zu verändern, ist also die Tendenz, seinen gegenwärtigen Zustand oder seine gegenwärtige Beschaffenheit aufzuheben oder zu vernichten.

Nun eröffnet uns diese Tendenz einen Einblick in das tiefste Wesen der empirischen Dinge, und zwar einen äußerst befremdenden und betrübenden Einblick, welcher jedoch in voller Übereinstimmung mit dem Zeugnis unseres fundamentalen Denkgesetzes steht.

Dadurch nämlich, daß ein Gegenstand oder ein Zustand die Tendenz enthält, sich selbst zu vernichten, verleugnet und verurteilt er sich selbst durch die Tat, stellt sich selbst als etwas Abnormes, Nichtseinsollendes dar. Der in der Natur herrschende Wechsel ist also das selbsteigene Zeugnis derselben dafür, daß sie nicht die wahre, normale Natur der Dinge ist. Über diesen Umstand kann keinen Augenblick vernünftiger Zweifel bestehen, wenn wir die erwähnte Tendenz in unserem eigenen Inneren wiederfinden. Denn hier sind es unsere Schmerz- und Unlustgefühle, welche eine sehr eindringliche und nicht mißzuverstehende Sprache reden. Man kann einen Schmerz nicht fühlen, ohne das Verlangen, ihn los zu werden; das Gefühl des Schmerzes ist unzertrennlich von der Tendenz, sich selbst aufzuheben, in einen anderen (schmerzlosen) Zustand überzugehen.

Digitized by Google

Dem Schmerz gegenüber ist daher kein Zweifel möglich, daß derselbe in seinem tiefsten Wesen etwas Abnormes, Nichtseinsollendes ist. Der Ursprung von Schmerz und Übel war denn auch von jeher das Problem, welches die Anstrengungen des menschlichen Denkens am meisten herausgefordert hat und welches zu lösen das Denken am wenigsten je imstande gewesen ist.

Wir sehen also zweierlei: Die Tendenz zur Veränderung 1. impliziert einen Mangel innerer Identität mit sich und 2. bekundet eine abnorme Beschaffenheit der Dinge. Das ist es gerade, was auch das fundamentale Gesetz unseres Denkens aussagt. Denn diesem Gesetze zufolge ist die eigene, unbedingte, normale Beschaffenheit der Dinge mit sich selbst vollkommen identisch.

Alles Streben und Wollen ist nun nichts anderes, als eine innere Tendenz zur Veränderung. Alles Streben und Wollen entspringt also aus einer abnormen Beschaffenheit der inneren Zustände, aus dem Mangel innerer Identität mit sich, namentlich aus dem Schmerz und der Unlust, in welchen wir diesen Mangel innerer Identität mit sich als etwas Abnormes, Nichtseinsollendes unmittelbar selbst fühlen. Dadurch ist aber das Endziel alles Wollens auf eine nicht mißzuverkennende Weise bezeichnet. Das Endziel des Willens ist das Eingehen in die normale Verfassung der inneren Zustände, d. h. das Erreichen vollkommener Identität mit sich selbst. Wie der Grund und Antrieb des Willens, der Schmerz und das Übel, der gefühlte Mangel innerer Identität mit sich ist, so ist dementsprechend das Endziel des Wollens, das Gegenteil von Schmerz und Übel, das *höchste Gut* oder die Seligkeit gleich der *Identität mit sich selbst.*

Man sieht auf den ersten Blick, daß der jetzt gewonnene Begriff des Gutes oder des Guten den Gegenstand in einem ganz anderen Lichte erscheinen läßt, als in welchem ihn die bloß empirische Betrachtung zeigt. Man ahnt von vornherein, daß derselbe nicht zu einem gemeinen Eudämonismus oder Utilitarianismus führen kann. In den folgenden Abschnitten wollen wir dies näher ausführen.

Digitized by Google

3. Unterschied des Guten von dem Angenehmen.

Ein Gegenstand oder ein Zustand verurteilt, wie wir gesehen haben, sich selbst durch die Tat, wenn er sich zu vernichten strebt, wie es namentlich bei den Schmerz- und Unlustgefühlen der Fall ist. Es gibt aber noch eine andere Art der Selbstverurteilung, die wir jetzt kennen lernen müssen.

Ein Gegenstand oder ein Zustand verurteilt nämlich sich selbst durch die Tat auch dann, wenn er *täuscht,* d. i. sich für etwas ausgibt, das er in der Tat und Wahrheit *nicht ist.*

Nun ist es für eine klare und unbefangene Auffassung der Moralität durchaus notwendig, einzusehen, daß *die Natur systematisch und in großartigem Maßstabe täuscht,* ja daß diese Täuschung für das Bestehen der empirischen Welt selbst unentbehrlich ist.

An einem anderen Orte habe ich bewiesen, daß unsere Sinnesempfindungen systematisch darauf eingerichtet sind, uns als eine Welt äußerer Dinge (Körper) zu erscheinen, und so gründlich täuschend ist dieser Schein, daß man eigentlich erst vor ungefähr hundertundfünfzig Jahren endlich dahin gelangt ist, denselben zu durchschauen. Zwar hat schon im Altertum die Einsicht bestanden, daß die Natur vom Schein gleichsam durchwoben sei, und die Inder nannten sie den „täuschenden Schleier der Maja"; aber eine wissenschaftliche Ergründung und Feststellung dieser Tatsache hat erst *Berkeley* eingeleitet und dieselbe ist, ich darf es wohl sagen, erst durch meine Ausführungen in *Denken und Wirklichkeit* zum Abschluß gebracht worden[1]). Dabei hat es sich nun herausgestellt, daß ohne den Schein, welcher dem Bewußtsein in den flüchtigen gegebenen Erscheinungen eine Welt beharrlicher Substanzen zeigt, etwas Beharrliches, Sichselbstgleichbleibendes in der Welt der Erfahrung überhaupt nicht vorhanden sein, d. h. diese Welt selbst nicht dauern und bestehen könnte.

Indessen berührt die Täuschung des Erkenntnisvermögens, welche uns in unseren Sinnesempfindungen eine Welt von Körpern im Raume zeigt, den hier behandelten Gegenstand nicht

[1]) Vgl. ersten Teil, I. Buch, 4. und 5. Kap. und zweiten Teil, I. Buch, 5., 6. und 7. Kapitel.

Digitized by Google

unmittelbar. Dieselbe mußte nur darum angeführt werden, weil sie das Verfahren der Natur überhaupt schlagend charakterisiert. Es gibt aber andere Arten der Naturtäuschung, welche direkt in unsere gegenwärtige Unternehmung einschlagen, nämlich die Täuschungen, auf welchen unsere Individualität, unsere Persönlichkeit selbst beruht. Dieser gibt es zweierlei, Täuschung des Bewußtseins und Täuschungen der Triebe und der Gefühle. Erst wenn man diese Täuschungen durchschaut hat, kann man den Unterschied des Guten von dem Angenehmen und den wahren Grund der Moral begreifen.

In dem Kapitel des 1. Bandes *Von der Natur und der Einheit des Ich* habe ich ausführlich nachgewiesen, daß eine Täuschung die notwendige Form unseres Selbstbewußtseins bildet; daß unser Ich, unsere Persönlichkeit nur dadurch besteht, daß wir uns in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein als eine einfache und beharrliche, sich selbst stets gleichbleibende Substanz erscheinen, ohne in Wahrheit eine solche zu sein. Gerade weil unser Ich keine Substanz ist, d. h. kein wahrhaft eigenes Wesen, kein wirklich beharrendes Selbst besitzt, vielmehr jeden Augenblick durch die Funktion des Selbsterkennens oder Selbstbewußtseins neu erzeugt wird, würden wir gar nicht bestehen und dauern können, ohne die natürliche Täuschung, welche in uns ein beharrliches Ich oder Selbst zeigt. Darum ist unser Dasein von dem Selbstbewußtsein unzertrennlich.

Der Umstand nun, daß unsere Individualität in ihrem Grunde selbst eine Täuschung birgt, also etwas Abnormes ist, läßt uns im voraus erwarten, daß auch die Triebe und Gefühle des Individuums durch Täuschung bedingt sein werden. Die nähere Untersuchung bestätigt dies vollkommen.

Alles Wollen entspringt, wie wir gesehen haben, aus Zuständen (Gefühlen), welche sich selbst nicht gleichbleiben können, die innere Tendenz implizieren, sich selbst aufzuheben, ihre Beschaffenheit zu verändern. Das Wollen strebt also naturgemäß nach Aufhebung des Bestehenden. Um ein wollendes Invidiuum am Leben und Dasein zu erhalten, ist darum eine besondere Veranstaltung nötig, muß demselben der Selbsterhaltungstrieb besonders eingepflanzt werden. Und wie erreicht die Natur diesen Zweck? Durch eine *Täuschung.*

Digitized by Google

Da der Ursprung des Strebens und Wollens eines lebenden Wesens in seinen Gefühlen liegt, so kann dasselbe nur durch eine Einwirkung auf seine Gefühle bewegt werden. So hat denn die Natur vor allem den Selbsterhaltungstrieb dem Individuum in der Weise eingepflanzt, daß die Vorstellung der eigenen Vernichtung eine große Furcht oder Angst, d. h. die Vorahnung eines unermeßlichen Übels in demselben hervorbringt, während in Wahrheit die Vernichtung des Individuums selbstverständlich kein eigentliches Übel für dasselbe einschließen kann, da mit derselben auch alle Gefühle, mithin auch jede Möglichkeit des Schmerzes und des Übels erlischt. Die Natur erreicht indessen ihren Zweck durch diese Täuschung vollkommen. Denn die Angst, wenn auch vor einem eingebildeten Übel, ist selbst ein höchst peinliches Gefühl und zwingt daher das Individuum, auf seine Erhaltung möglichst bedacht zu sein. Aber das ist nicht alles. Das Dasein des lebenden und fühlenden Individuums ist an einen leiblichen Organismus gebunden und hängt darum von sehr vielen materiellen Bedingungen ab, deren mehrere nur durch die eigenen Anstrengungen des Individuums selbst erfüllt werden können, die es sich selbst verschaffen muß. Es muß also Naturgesetze des Willens geben, welche zur Erfüllung dieser Bedingungen antreiben. Das Wirken solcher Naturgesetze des Individuums gibt sich ihm in seinen *Bedürfnissen* kund.

Da erst die Erfahrung das Individuum lehren kann was für seine Existenz gefährlich und was zur Erhaltung derselben notwendig ist, so würde es mit dem bloßen Selbsterhaltungstriebe nicht auskommen können, sondern zugrunde gehen, ehe es noch die nötigen Erfahrungen gesammelt hätte. Darum mußte dafür gesorgt werden, daß das Individuum vor aller Erfahrung getrieben würde, das für seine Erhaltung Nötige zu tun. Zu diesem Zweck bedient sich die Natur ebenfalls seiner Schmerz- und Unlustgefühle. Seine Bedürfnisse kündigen sich dem Individuum meistens als Unlustgefühle an, die es treiben, nach Abhilfe zu suchen. Auch jede Verletzung seines Organismus, sowie die meisten inneren abnormen (krankhaften) Veränderungen desselben werden dem Individuum durch Schmerz und Unlust fühlbar.

Digitized by Google

Aber durch Schmerz- und Unlustgefühle allein würde die Natur ihren Zweck, die Erhaltung des Individuums, dennoch nimmermehr erreichen können. Wäre das Individuum keiner anderen Gefühle fähig, so würde es nicht bestehen können, es würde sich selbst vernichten, trotz des Selbsterhaltungstriebs. Denn in den Schmerz- und Unlustgefühlen ist die Tendenz, sich selbst aufzuheben, zu energisch, als daß sie durch bloße Furcht vor der Vernichtung auf die Dauer überwunden werden könnte. Gäbe es keine anderen Gefühle, so würde das Leben eine wahre Hölle sein und könnte sich nicht erhalten. Daher sehen wir in dem lebenden Wesen auch eine andere, anscheinend dem Schmerz und der Unlust gerade entgegengesetzte Art von Gefühlen vorkommen, nämlich das *Vergnügen* oder die *Lust*. Ein lebendes Wesen kann nicht bloß durch den Schmerz, sondern auch durch das Vergnügen, oder vielmehr die Erwartung des Vergnügens und den Wunsch nach demselben bewegt werden. So werden dem Individuum seine Bedürfnisse nicht immer durch Schmerz und Unlust, sondern auch durch Vorahnung der Lust oder des Vergnügens fühlbar, welches bei der Befriedigung derselben entsteht. Das Eßbedürfnis z. B. kann sich in dieser milderen Form, als bloßer Appetit, ankündigen, während es bei längerer Nichtbefriedigung die herbe, schmerzhafte Form des Hungers annimmt. Auf diese Weise werden dem fühlenden und wollenden Wesen an sich ganz fremde Zwecke, wie die Erhaltung des Leibes und die Fortpflanzung des Geschlechts, scheinbar als eigne Zwecke beigebracht und dasselbe dadurch innerlich angetrieben, diesen Zwecken zu dienen.

Nunmehr können wir den Unterschied des Guten von dem Angenehmen in seinem Grunde selbst einsehen.

Den Mangel einer inneren Identität mit sich selbst fühlen wir unmittelbar als Schmerz und Unlust. Im Schmerz und in der Unlust kann daher auch nie eine Täuschung liegen. Diese sind immer wahr, auch wenn sie durch bloß eingebildete Ursachen hervorgerufen werden. Aber eine andere Bewandtnis hat es mit der Lust, welche als das Gegenteil von Schmerz und Unlust erscheint. Das wahre Gegenteil von Schmerz und Unlust ist vollkommene Identität mit sich selbst und diese kann in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit nie angetroffen noch realisiert

Digitized by Google

werden. Es muß also der Lust etwas von Täuschung oder von Schein beigemischt sein. Das ist die Täuschung, welche auch den Naturtrieben zugrunde liegt. Die Naturtriebe haben sämtlich die Erhaltung des empirischen Lebens zum Zweck, während die wahre Tendenz des Empirischen, als des Abnormen, vielmehr nach Aufhebung seiner selbst geht, wie sich dies in den Gefühlen von Schmerz und Unlust unmittelbar dokumentiert. Also sind bloß die Gefühle von Schmerz und Unlust ganz wahr, ohne Täuschung, die der Lust oder des Vergnügens dagegen durch Schein bedingt. Daher können wir wohl sagen: Kein Schmerz und keine Unlust ist an und für sich wünschenswert; aber wir können nicht umgekehrt sagen: Jede Lust oder jedes Vergnügen ist an und für sich wünschenswert. Im Gegenteil zeigt uns die Erfahrung selbst, daß es Arten von Lustgefühlen gibt, welche mit einer höheren Verfassung des inneren Lebens unverträglich und daher von edleren Naturen verschmäht und gemieden werden.

Wir sehen also, daß die Lust, das Vergnügen, das Angenehme nicht immer gleichbedeutend ist mit dem Guten, d. i. mit wahrer Befriedigung. Die Lust, das Angenehme kann auch der bloße Schein des Guten sein. Darum ist das ausschließliche Streben nach Lust und Genuß so niedrig und eines vernünftigen Wesens unwürdig. Aber wir müssen uns wohl hüten, nicht in das andre Extrem zu verfallen und das Angenehme dem Guten schlechthin entgegenzusetzen, wie es die Vertreter der asketischen Lebensanschauung und Lebensrichtung tun. In dem Vorhandensein von angenehmen oder Lust-Gefühlen sollen wir vielmehr eine wohltätige Veranstaltung der Natur sehen, welche uns allein das Leben erträglich und möglich macht. In dem Guten sollen wir nicht das Gegenteil, sondern vielmehr eine besondere Art des Angenehmen selbst sehen, nämlich die einzige berechtigte Art.

Allein wo finden wir das Kriterium, um die berechtigten Arten des Angenehmen von den unberechtigten, die wahre Befriedigung von der unwahren zu unterscheiden? Die Erfahrung vermag, wie wir oben in dem Kapitel über den Utilitarianismus gesehen haben, ein solches Kriterium nicht zu bieten.

Die Antwort auf diese Frage ist zugleich die Begründung der Moralität.

Das Endziel alles Wollens und Strebens, das Gut ist nichts

Digitized by Google

anderes, als — Identität mit sich selbst. Daraus folgt, daß, wenn die empirische Natur des Menschen sein ganzes, oder wenigstens sein wahres, normales Wesen wäre, die Befolgung der Triebe und Gesetze seiner empirischen Natur dem Menschen das höchste Gut, oder wie man es noch anders nennt, die Seligkeit gewinnen würde. Allein dies ist in einer Welt, wo Streben und Wollen existiert, nicht möglich. Denn alles Wollen hat seinen Grund und Ursprung in dem Vorhandensein von Zuständen, welche sich selbst nicht gleich bleiben können. Dadurch legt die empirische Natur selbst Zeugnis dafür ab, daß ihr innere Identität mit sich mangelt, daß sie nicht die eigne, unbedingte, normale Natur der Dinge ist, sondern vielmehr Elemente enthält, welche jener *fremd* sind. Zu diesen fremden Elementen gehört nun aber die *Vielheit* und *Individualität* der empirischen Objekte selbst, ein Satz, dessen Beweis ich in *Denken und Wirklichkeit* gegeben habe und hier nicht zu wiederholen brauche. Was jedoch ausschließlich die fühlenden und wollenden Individuen betrifft, so haben wir oben gesehen, daß das Bestehen derselben durch Täuschung bedingt ist, ohne diese nicht erhalten werden kann, und das ist ein tatsächlicher Beweis dafür, daß die Individualität nicht zu dem eignen, unbedingten, normalen Wesen der Dinge gehört. Darum ist auch das höchste Gut, d. i. vollkommene Identität mit sich für das Individuum unerreichbar, solange es ein Individuum, d. h. ein Bestandteil der Welt der Erfahrung bleibt.

Damit ist nun das oben gesuchte Kriterium und die Grundlage der Moralität gegeben.

Ist die Individualität dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd, so begründet folglich der *Egoismus* — d. i. das ausschließliche Streben nach individueller Selbsterhaltung und eigenem Wohlbefinden — eine *Heteronomie* des Willens und kann nur *Scheinbefriedigung* gewähren. Denn durch das Erstreben von etwas, das dem wahren Wesen der Dinge fremd ist, entfernt sich das Individuum mit Gewalt von dem wahren Gut, nämlich der wirklichen Identität mit sich, und gerät daher mit dem Endziel und der Grundtendenz seines eigenen Wollens in Widerspruch. Der egoistische Mensch ist also gänzlich unfrei, durch den bloßen Schein verblendet und gegängelt, glaubt aber natürlich dabei der klügste und pfiffigste zu sein, für sich selbst

Digitized by Google

am besten zu sorgen. Das ist eine grausame Ironie, welche die Natur mit dem Menschen treibt und welche empörend sein würde, wenn sie nicht in erster Linie für das Bestehen des wollenden Individuums selbst notwendig gewesen wäre [1]).

4. Höhere Synthese der Moral der Pflicht und der Moral des Interesses.

Vergeblich hat man bis jetzt das wenigstens in den besseren Menschen gebieterisch sich geltend machende Gefühl der Pflicht zu erklären versucht. Warum fühlen wir uns verpflichtet, das Wohl anderer zu berücksichtigen, ja zu befördern? Darauf ist man die Antwort stets schuldig geblieben. Das rein abstrakte Bewußtsein der Pflicht kann zwar, wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, leicht erklärt werden durch die bloße Fähigkeit, allgemeine Verhältnisse zu überschauen, sich auf einen koinozentrischen Standpunkt der Betrachtung zu stellen [2]). Aber diesem abstrakten, theoretischen Bewußtsein fehlt an und für sich jede bewegende Kraft und jede praktische Berechtigung. Denn was für die Vernunft des Menschen gilt, gilt nicht deshalb auch für seinen Willen. Wenn der Mensch in seiner Vernunft ein allgemeiner, unparteiischer Geist ist, so ist er in seinem Willen dagegen ein konkretes Individuum, das notwendig und naturgemäß nach eigner Befriedigung strebt, sich diesem Streben gar nicht entziehen kann. Darum hat man stets zu der Auskunft gegriffen, die Pflicht als das Gebot einer höheren Macht darzustellen,

---

[1]) Diese allen egoistischen Bestrebungen zugrunde liegende Täuschung bedingt die bei vielen älteren Leuten eintretende Enttäuschung, indem sich dieselben aus Erfahrung überzeugen, nicht allein daß das Leben voll Übel und Leiden ist, sondern daß auch das glücklichste Dasein hienieden, wenn es nicht höheren Zwecken gewidmet ist, schal, leer, zwecklos und unersprießlich ist. Und nun bedenke man die Masse der Übel, welche die Menschen in dem Jagen nach dem Phantom eines individuellen Glücks selbst verüben!

[2]) Doch entsteht daraus bloß das Bewußtsein der negativen Pflicht, der Pflicht, kein Unrecht zu tun, nicht aber die positive Verpflichtung, anderen wohlzutun oder seine persönlichen Interessen denen der Gemeinschaft unterzuordnen. Diese positive Verpflichtung findet in der empirischen Natur des Menschen, in seiner Individualität als solcher schlechterdings keinen Grund und keine Rechtfertigung.

Digitized by Google

welche das Schicksal des Menschen nicht bloß in diesem, sondern auch in einem künftigen Leben in Händen hat und der man daher unbedingten Gehorsam schuldig ist. Dies ist in der Tat auf dem gewöhnlichen, empirischen Standpunkt die einzige denkbare Auskunft. Allein sie zerstört das eigentliche Wesen der Moralität selbst. Die Moralität auf das Gebot einer äußeren Macht zurückführen heißt dieselbe auf Furcht und Hoffnung eines Lohns, d. h. auf egoistische Motive gründen, also ihr eigentliches Wesen aufheben. Denn nur wenn das moralische Gesetz für uns innerlich bindend, ein Ausfluß unserer eigenen Natur ist, kann es eine echte moralische Gesinnung geben. *Kants* Versuch, den Knoten einfach zu durchhauen, das Pflichtgebot als etwas unbedingt, kategorisch Gebietendes hinzustellen, muß von vornherein abgewiesen werden[1]). Es kann keine unmittelbare Pflicht gegen andere geben. Denn da alles Wollen eines Individuums als solchen seinen Grund und Ursprung in diesem selbst, in dessen inneren Zuständen hat, so kann dasselbe folglich von Hause aus keine offenkundige Rücksicht auf andere enthalten. Die Pflicht gegen andere setzt, um innerlich, also moralisch wirksam und bindend zu sein, eine Pflicht gegen sich selbst, d. h. ein höheres Interesse des wollenden Individuums selbst voraus. Die Moral der Pflicht muß also, um gültig zu sein, ein gemeinsames Prinzip mit der Moral des Interesses haben.

Kürzer gefaßt, lautet die Frage dahin: In wessen Namen kann uns die Pflicht gebieten? Im Namen einer äußeren Autorität? Dann müßte sie durch egoistische Motive, Furcht und Hoffnung auf Lohn wirken und an diese appellieren, also nicht moralisch sein. Denn eine *äußere* Autorität kann selbstverständlicherweise nie *innerlich* bindend für uns sein. Eine Autorität besteht nur dadurch, daß sie als solche anerkannt wird; versagen wir ihr die Anerkennung, so hört sie eben dadurch auf, eine Autorität für uns zu sein; es kann mithin nie innere Pflicht für uns sein, einer äußeren Autorität zu gehorchen. Also kann die Pflicht bloß im Namen unserer eigenen, und zwar unserer besseren Natur mit

[1]) Auch haben wir im vorigen Kapitel gesehen, daß die Behauptung *Kants*, das moralische Gesetz sei ein unbedingter, unableitbarer, kategorischer Imperativ, nur *cum grano salis* zu nehmen ist, da *Kant* selbst eine Ableitung oder Begründung desselben zu geben versucht hat.

Digitized by Google

Recht uns gebieten. Das Endziel unseres Wollens ist das Gut. Folglich muß die Pflichterfüllung selbst das höchste hier erreichbare Gut sein, wenn das moralische Gesetz nicht eine bloße Fiktion sein soll.

Dieses sind wir nun imstande nach den oben entwickelten Prämissen zu beweisen.

Ist das Endziel alles Wollens, das Gut nichts anderes, als unsere Identität mit uns selbst und enthält unsere empirische Natur Elemente, welche dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd sind, so ergibt sich daraus mit evidenter logischer Notwendigkeit die Einsicht, daß die bloße Befolgung der Triebe und Gesetze unserer empirischen Natur uns dem wahren Ziele des Wollens nicht näher zu bringen vermag, sondern umgekehrt von demselben entfernen muß. Um uns dem wahren Gut, d. i. der Identität mit sich selbst zu nähern, müssen wir unserer wahren, höheren, normalen Natur gemäß wollen und handeln.

Von diesem Gegensatze zweier Naturen im Menschen hat man von jeher ein Bewußtsein, oft sogar ein sehr energisches und wirkungsreiches Bewußtsein gehabt. Zur Bezeichnung dieses Gegensatzes hat man sich verschiedener Ausdrücke bedient, wie: „Geist und Fleisch", „das Reich der Gnade und das Reich der Natur"; man hat von einem „alten" und einem „neuen Adam", von Engel und Tier, von Licht und Dreck im Menschen gesprochen und stets dieselbe ewige Tatsache im Auge gehabt, welche das Gefühl stets untrüglich erkannt hat, wenn man auch in der Erklärung derselben noch so sehr irre ging. Nunmehr können wir diese Tatsache nicht allein mit Sicherheit konstatieren, sondern auch den Grund derselben einsehen.

Es ist bemerkenswert, mit welcher Energie viele und zwar der ausgezeichnetsten Menschen den Leib als einen Kerker der Seele empfunden und bezeichnet haben, als eine Fessel, welche den höheren Flug des Geistes hemmt und allen seinen besseren Bestrebungen entgegenwirkt. Die modernen Physiologen sind geneigt, auf solche Kundgebungen mitleidig herabzusehen, und sie haben auch in einem gewissen Sinne Recht darin. Denn wenn es auch nicht wahr ist, daß der Leib, wie die Materialisten behaupten, unser wahres Selbst, die Substanz unseres Wesens sei, — alle Körper erkennen wir vielmehr naturnotwendig als

Digitized by Google

etwas uns Fremdes und Äußeres — so ist es doch Tatsache, daß der Leib die Bedingungen unserer Individualität enthält, daß von dem Leib und von der Körperwelt überhaupt auch der ganze empirische Inhalt unserer Persönlichkeit herstammt. Denn in der Tat, wie erhält unser Wesen und Leben einen Inhalt? Erstens durch die Wahrnehmung einer Körperwelt und zweitens durch den Umstand, daß wir an der Erhaltung des Leibes, als der Grundlage unserer Individualität, arbeiten müssen. Nahrung, Kleidung, Obdach, Fortpflanzung des Geschlechts, das sind die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Bedingungen, deren Erfüllung den empirischen Inhalt unseres Lebens ausmacht, und dieselben sind sämtlich leiblichen Ursprungs. Wie kommt es denn nun, daß gerade die besseren Menschen den Leib als eine Fessel oder einen Kerker fühlen? Weil dieselben am lebhaftesten das Gefühl davon haben, daß die empirische Natur des Menschen nicht die wahrhaft eigne, die normale ist; daß unser wahres Selbst nicht in der Individualität, sondern außerhalb derselben, in der Norm der Dinge liegt, der alle Unterschiede der Individualität fremd sind. Und eben dies wird durch die genaue Erforschung der Dinge vollkommen bestätigt.

Gerade der Umstand, daß der ganze Inhalt unserer Persönlichkeit von außen, durch den Leib kommt, beweist ja selbst am klarsten, daß unsere Individualität keinen wahrhaft eignen Inhalt besitzt. Und so habe ich denn an einem anderen Orte nachgewiesen, daß das scheinbar schlechthin einfache und beharrliche Ich oder Selbst in uns auf einer natürlichen Täuschung beruht, ohne welche wir gar nicht existieren würden. Aber die Beschaffenheit eines Gegenstandes, der keinen eignen Inhalt besitzt und auf Täuschung beruht, ist eine abnorme und die wahre Tendenz alles Abnormen geht dahin, sich selbst aufzuheben oder zu vernichten. Darum mußte uns, den fühlenden Wesen eine entgegengesetzte Tendenz durch eine natürliche Täuschung beigebracht und wir auf diese Weise genötigt werden, die Bedingungen unseres empirischen Daseins selbst zu erhalten und herbeizuschaffen. Der Repräsentant dieser Bedingungen ist aber der Leib und die natürliche Täuschung läßt uns daher die Erhaltung des Leibes als unser eignes, inneres Bedürfnis fühlen und anstreben. Wenn nun in den Menschen das Gefühl erwacht,

Digitized by Google

daß unsere empirische Natur eine abnorme ist, daß unser wahres Selbst außerhalb der Individualität, deren Bedingung der Leib ist, liegt, dann muß ihnen der Leib als eine Fessel und als ein Kerker erscheinen. Das ist er auch in der Tat; nur ist er eine solche Fessel, ohne welche das bewußte Dasein des Geistes selbst nicht möglich ist. Auf diese Weise sind in dem Menschen zwei einander entgegengesetzte Naturen und Tendenzen unauflöslich miteinander verbunden, und wir haben jetzt die klare theoretische Einsicht von dem, wovon die Menschen bisher nur ein dunkles Gefühl besaßen.

Wie sich daraus die höhere Berechtigung des moralischen Gesetzes ergibt, das kann nunmehr jedermann von selbst einsehen.

Schon im vorigen Kapitel habe ich erwähnt, daß es bloß einen selbstverständlichen, kategorischen Imperativ des Willens gibt, nämlich den Satz: *Wolle und handle deiner eignen Natur gemäß.* Die Berechtigung dieses Imperativs erhält aber noch eine vollere, wahrhaft rationelle Beleuchtung durch die Einsicht, daß der Grund und Ursprung alles Wollens und alles Strebens nach Veränderungen überhaupt in dem Mangel innerer Identität mit sich selbst liegt und demgemäß das Endziel alles Wollens und Strebens nichts anderes, als innere Identität mit sich selbst ist. Von dem Menschen verlangen, daß er gegen seine eigne Natur wolle und handle, wäre somit eine ganz unberechtigte, ja widersinnige Forderung. Aber wir sehen nunmehr, daß gerade das dem natürlichen Egoismus entgegengesetzte moralische Gesetz allein unserer wahrhaft eignen, normalen Natur angemessen ist. Denn es hat sich gezeigt, daß unsere empirische Natur, deren Grundform die Individualität und deren Grundtendenz der Egoismus, eine abnorme und auf Täuschung beruhende ist; daß unser wahres Selbst, unser wahrhaft eignes Wesen nicht in der Individualität, sondern in dem Unbedingten, in der Norm der Dinge liegt. Das Streben nach der Norm ist darum das höchste, das allein innerlich berechtigte Gesetz unseres Willens, und eben dieses Streben macht die moralisch gute Gesinnung aus.

Wir sehen also, als der oberste Imperativ des Willens kann weder der Satz: *Tue deine Pflicht*, noch der Satz: *Suche deine Glückseligkeit,* weder das stoische noch das epikuräische Prinzip

Digitized by Google

angesehen werden, sondern nur der Satz: *Wolle und handle deiner höheren, wahrhaft eignen, normalen Natur gemäß.* Aus diesem Satze, als aus einem gemeinsamen Prinzip, ergibt sich sowohl die Berechtigung des Pflichtgebotes, als auch die Richtung des wahren Interesses, dessen Befriedigung mit einem egoistischen Eudämonismus nichts Gemeinsames hat. Denn die Richtung des Willens nach der Norm, dem wahren Selbst oder dem wahrhaft eignen Wesen der Dinge erzeugt sowohl die höhere Verfassung der inneren Zustände, welche allein den Namen Glückseligkeit verdient, — obgleich sie wenig Ähnlichkeit mit der gewöhnlichen Lust oder dem gewöhnlichen Vergnügen zeigen mag — als auch das Aufgeben der Jagd nach dem trügerischen Phantom eines egoistischen individuellen Glücks und daher die Unterordnung seiner persönlichen Interessen unter die allgemeinen.

Diese hohe Verfassung der inneren Zustände ist indessen, wie man sieht, nicht die Wirkung, noch die Ursache der moralischen Gesinnung; beide sind vielmehr verschiedene Seiten einer und derselben Tatsache. Ist das Streben des Menschen seiner normalen Natur (welche nicht individuell ist) angemessen, so bedingt dies in dem Menschen selbst die höhere Verfassung der inneren Zustände, gleichsam ein höheres Niveau des inneren Lebens (die Annäherung an die Norm, an die Identität mit sich selbst) und in seinem Verhältnis zu anderen die moralisch gute oder tugendhafte Gesinnung. In diesem Sinne heißt es mit Recht, daß die Tugend ihr eigner Zweck und Lohn ist.

Jetzt können wir einsehen, was die Forderung, „das Gute um des Guten willen zu tun", eigentlich bedeutet. Diese Forderung ist, wie ich schon im ersten Kapitel erwähnt habe, von der echten Moralität unzertrennlich und es ist erfreulich, konstatieren zu können, daß viele Menschen diese Forderung allen egoistischen und bloß utilitarischen Rücksichten zum Trotz mit Entschiedenheit festgehalten haben, obgleich bis jetzt niemand den eigentlichen Sinn und Grund derselben erkannt hat. Das Gute um des Guten willen tun heißt, das Gute aus dem Grunde tun, weil es unserem wahrhaft eignen, normalen Wesen allein angemessen ist, oder mit anderen Worten, das Gute aus reiner Hingebung an das Ideal als die normale Natur der Dinge tun.

Da der Endzweck des Willens die eigne Befriedigung des

Digitized by Google

Wollenden ist, da der Grund und das Ziel aller unserer Bestrebungen in uns selbst liegt, so können wir zur Selbstverleugnung, zur Hingebung an höhere Ziele nur durch das Gefühl und das Bewußtsein bewogen werden, daß unser wahres Selbst in der Norm (dem normalen Wesen) der Dinge liegt, daß wir persönlich kein wahres Selbst besitzen, daß unsere Individualität innerlich leer ist, ihren ganzen Inhalt von außen erhält und darum durchgängig auf Täuschung beruht. Alles, was von echter Moralität unter den Menschen vorhanden ist, hat eben in diesem Gefühl und Bewußtsein seinen Grund, und umgekehrt hat alles, was nicht darauf gegründet ist, keine echt moralische Beschaffenheit, sondern entspringt aus egoistischen Antrieben irgendwelcher Art. Eine andere Begründung der Moral, als die hier gegebene, ist also überhaupt nicht denkbar.

Digitized by Google

ANHANG.

DIE FREIHEIT DES WILLENS.

1. Die Annahme einer absoluten Freiheit des empirischen Menschen.

Wieder begegnet uns ein Streit der Meinungen, der schon tausend Jahre lang dauert und bis jetzt noch nicht beendet ist. Da kommen einem unwillkürlich sonderbare Gedanken. Von den beiden widerstreitenden Ansichten über die Freiheit des Willens, nämlich dem sog. Determinismus, welcher behauptet, daß die Willensakte des Menschen, gleich allen anderen Veränderungen, dem Gesetze der Kausalität unterworfen, d. h. unveränderliche Folgen gegebener Antezedenzien sind, und der Behauptung der Gegner des Determinismus, daß die Willensakte des Menschen dem Gesetze der Kausalität nicht unterworfen seien, — kann doch nur eine wahr sein. Und der Umstand, daß die andere bis jetzt verteidigt wird, zeigt, daß es jederzeit sogar denkende Menschen gibt, welche das Klarste nicht verstehen und durch die augenscheinlichsten Argumente nicht überzeugt werden können. Dies wäre fast unbegreiflich, wenn es sich nicht zeigte, daß die Vertreter der richtigen Ansicht irgend etwas Wesentliches an der Sache außer acht lassen, wovon ihre Gegner eine lebhafte Ahnung (aber allerdings kein klares Bewußtsein, weil sie sonst der irrigen Ansicht nicht anhängen würden) haben. Dies ist nun in der Tat der Fall und ich hoffe, daß der besagte Streit durch die nachfolgende Darstellung der Sache beigelegt werden kann.

Daß der Determinismus die wahre Ansicht von dem Willen des Menschen vertritt, ist so gut wie selbstverständlich. Dem empirischen Menschen absolute Freiheit zuschreiben kann man eigentlich nur, wenn man nicht in der wirklichen, sondern in irgendeiner erträumten Welt lebt. Denn wie könnte der Mensch, der selbst sich unter dem Einfluß von Bedingungen entwickelt

Digitized by Google

und den ganzen Inhalt seiner Individualität durch diese bestimmt erhält, ein solches absolutes Vermögen besitzen? Eine absolute Freiheit wäre, wie *Schopenhauer* richtig bemerkt hat, eine *existentia* ohne *essentia,* also ein vollkommenes Unding. Es ist folglich nicht anders möglich, als daß die Verteidiger einer solchen Freiheit in Mißverständnissen befangen sind.

Es gibt, wie ich glaube, drei Mißverständnisse, welche den Verteidigern der absoluten Freiheit den Einblick in den wahren Tatbestand verwehren. Erstens begreifen diese Denker nicht, daß mit dem Gesetze der Kausalität keine Kompromisse möglich sind, d. h. daß der Wille des Menschen unmöglich dem Gesetze der Kausalität zum Teil unterworfen und zum Teil nicht unterworfen sein kann. Zweitens glauben sie irrtümlich, daß bei der gänzlichen Unterwerfung unter das Gesetz der Kausalität aller Unterschied zwischen menschlichen und tierischen Willensakten, ja zwischen der Kausalität in den lebenden und der in den unbelebten Wesen wegfalle. Drittens glauben sie ebenso irrtümlich, daß die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen ohne die Annahme einer absoluten Freiheit in ihm nicht gerechtfertigt werden kann, während in Wahrheit gerade das Gegenteil der Fall ist. Diese Mißverhältnisse werde ich aufzuhellen suchen.

Zuerst muß man genau präzisieren, was die Annahme einer absoluten Freiheit des Willens bedeutet, und zeigen, daß, wer sich nicht zu dieser präzisen Fassung der Sache bekennen will, die Sache selbst aufgibt, also in Wahrheit die Ansicht seiner Gegner teilt, mit denen er einen bloßen Wortstreit führt.

Obgleich ein Mensch in einem bestimmten Falle auf eine bestimmte Weise gehandelt hat, so fühlt er doch, daß er auch ganz anders hätte handeln können, *wenn er es nur gewollt hätte.* Behauptete man nichts Weiteres, so würde niemand etwas daran auszusetzen haben. Das Vermögen, das zu tun, was man will, wird nie bestritten, konstituiert aber eine bloß *äußere* Freiheit, im Gegensatze zum äußeren Zwang. Wir können allerdings keine Berge versetzen und keine Reisen nach dem Monde machen, aber niemand hält dies für einen Mangel an Freiheit. Denn kein Mensch, der seiner Sinne mächtig ist, wird solches ernstlich wollen. Wenn ich dagegen die Arme nicht bewegen kann, weil sie gebunden oder gelähmt sind, oder

Digitized by Google

wenn ich nicht zum Hause hinauskann, weil die Türe zugeschlossen ist, so befinde ich mich wirklich in einem Zustande äußerer Unfreiheit. Das Gegenteil derselben, die äußere Freiheit besteht also darin, alle die äußeren Veränderungen bewirken zu können, die in der Macht eines Menschen stehen und die ich in dem bestimmten Falle bewirken will.

Allein nicht um diese äußere, sondern um die innere Freiheit des Willens handelt es sich bei unserem Streit. Es wird behauptet, daß der Mensch Entgegengesetztes *wollen* könne. Diese Behauptung muß man also genau präzisieren.

Daß der Mensch in einem und demselben Augenblicke Entgegengesetztes wirklich wollen und also auf entgegengesetzte Weise handeln könne, das wird hoffentlich niemand behaupten. Denn dies würde zu offenbar gegen den Satz des Widerspruchs und das Zeugnis der Tatsachen verstoßen, ohne deren Anerkennung überhaupt kein vernünftiges Denken und keine ernstliche Diskussion möglich ist. Die Verteidiger der absoluten inneren Freiheit behaupten also eigentlich folgendes: Wiewohl der Mensch in einem bestimmten Falle nur etwas Bestimmtes will und darnach auf eine bestimmte Weise handelt, so kann er doch ein anderes Mal, *unter genau gleichen inneren und äußeren* Bedingungen oder Antezedenzien, etwas anderes wollen und auf eine andere Weise handeln. Dieses bedeutet aber offenbar, daß in dem Menschen Veränderungen *ohne Ursache* sich ereignen können und daß sein Wille *gesetzlos* ist.

Die Ursache eines Ereignisses ist das unveränderliche Antezedens desselben, und ein Gesetz der Ereignisse ist eben nichts anderes als die Unveränderlichkeit ihrer Aufeinanderfolge. Wenn im Menschen auf genau gleiche Antezedenzien einmal solche und ein andermal andere Willensakte und Handlungen folgen, so entstehen also seine Willensakte und Handlungen ohne Ursache und ohne Gesetz.

Nun sind aber die Folgen der Annahme einer solchen Gesetzlosigkeit des Willens so offenbar und schon von so vielen dargelegt worden, daß man, um sie nicht zu sehen, sich geradezu die Augen zudrücken muß. Erstens ist es klar, daß man durch die Annahme einer Gesetzlosigkeit des Willens gar nicht das erreicht, was man eigentlich will, nämlich die *Selbstbestimmung*

Digitized by Google

des Menschen, sondern vielmehr das Gegenteil davon, die Bestimmung desselben durch den *absoluten Zufall.* Können in uns Veränderungen ohne Ursache entstehen, so wissen wir selbst nicht, was wir im nächsten Augenblicke wollen werden, weit entfernt, unseren Lebenslauf nach festen Vorsätzen und Prinzipien bestimmen zu können. Ein geregelter Verkehr unter den Menschen würde dann schlechterdings nicht möglich sein. Denn keiner würde auf irgend etwas Festes in den anderen rechnen und sich in irgendeiner Hinsicht auf sie verlassen können. Den Menschen für seine Handlungen verantwortlich zu machen, hätte dann keinen Sinn. Denn seine Willensentschlüsse und Handlungen ständen ja außer allem Zusammenhang mit seinem beharrlichen Wesen selbst und die Aussicht auf Strafe würde seine Entschlüsse in keiner Weise beeinflussen können, weil dieselben ohne alle Ursache, also ohne jede Rücksicht auf irgendwelche Motive und vorhandenen Bedingungen in ihm entstehen würden. Die Handlungen der Menschen würden dann keine moralische Bedeutung und keinen moralischen Charakter haben. Denn die Sicherheit und Beharrlichkeit ist ein Hauptmoment der moralischen Gesinnung und bei der Wertschätzung derselben von entscheidendem Gewicht. Durch Erziehung auf den Willen des Menschen einwirken zu wollen, wäre dann ein vergebliches Beginnen. Denn die Erziehung kann natürlich nur durch Vermittlung von Motiven etwas ausrichten, welche eine Macht über den Menschen haben. Dieselbe hat auch zum Ziel die Ausbildung eines unveränderlich guten Charakters, welcher unter der verhandelten Annahme unmöglich sein würde.

Dies alles wird nun natürlich kein verständiger Mensch als etwas der Wirklichkeit Entsprechendes behaupten wollen. Was die Verteidiger einer absoluten Freiheit im Grunde meinen, ist also dieses, daß das Wollen und Handeln des Menschen zwar in der Regel von Ursachen abhängt, durch Motive bestimmt wird, daß aber der Mensch das Vermögen *in petto* bewahre, wenn es ihm einfällt, ohne jede Ursache und allen Motiven zum Trotz sich zu entscheiden; d. h. die Verteidiger jener Freiheit glauben, daß der Wille des Menschen dem Gesetze der Kausalität zum Teil unterworfen und zum Teil nicht unterworfen sei. Diese Ansicht ist nun schlechterdings nicht haltbar. Das Gesetz

Digitized by Google

der Kausalität läßt keine Kompromisse mit sich zu. Dasselbe ist nach der treffenden Bemerkung *Schopenhauers* nicht gleich einem Fiaker, den man, an der gewünschten Stelle angelangt, zurückschicken könnte. Entweder geschieht keine Veränderung ohne Ursache oder es gibt nichts Festes in der Welt; ein Mittleres ist nicht möglich. Die Begriffe von Ursache und Gesetz verlieren jeden Sinn, wenn man annimmt, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das Gesetz ihrer Aufeinanderfolge selbst veränderlich sei. Die Unhaltbarkeit dieser Annahme sieht man ein, wenn man sich fragt: Wann soll es denn dem Menschen einfallen, sich einmal unabhängig von Ursachen und Motiven zu entscheiden? Soll dies unter Umständen von bestimmter Art geschehen? Aber alsdann würden eben diese Umstände selbst die Ursache, das unveränderliche Antezedens des Entschlusses sein, d. h. das ausschlaggebende Motiv enthalten. Man muß also annehmen, daß ein solcher Entschluß plötzlich, ohne jede Veranlassung, unter den einen Umständen ebensogut wie unter den anderen, entstehe; und das wäre eben doch die Herrschaft des absoluten Zufalls, den man als sinnlos und der Wirklichkeit widersprechend vermeiden wollte.

Ebensowenig, wie das Gesetz der Kausalität, läßt auch die absolute Freiheit irgendwelche Kompromisse mit sich zu. Eine absolute Freiheit, welche nur unter bestimmten Umständen und nur bei einem normal entwickelten Bewußtsein, nicht aber bei Kindern, Schwachsinnigen und Verrückten sich geltend machen könnte, also eine absolute Freiheit, welche durch Einschränkungen und Ausnahmen bedingt wäre, würde offenbar eine *contradictio in adjecto* sein.

Eine präzise Fassung der Sache schneidet also, wie wir sehen, alle Ausflüchte ab und stellt uns vor die folgende Alternative: Der Wille des Menschen ist entweder dem Gesetze der Kausalität oder dem grundlosen Zufall untertan. Auf welcher von diesen beiden Seiten die Wahrheit liegt, ist ohne weiteres klar.

Weiter brauche ich daher zur Widerlegung der Annahme einer absoluten Freiheit nichts zu sagen. Was alle Menschen unter Freiheit wirklich verstehen, ist die Selbstbestimmung, die Autonomie des Willens. Die Selbstbestimmung kann aber offenbar nichts anderes bedeuten, als daß der Mensch seiner *eigenen*

Digitized by Google

Natur gemäß sich bestimme, d. h. nur dasjenige tue und wolle, was seiner eigenen Natur angemessen ist oder aus dieser folgt. Da nun die eigene Natur des Menschen notwendig eine bestimmte Beschaffenheit hat, so besteht auch die Freiheit oder die Selbstbestimmung darin, auf eine gewisse bestimmte Weise zu wollen und zu handeln, und nicht in der Fähigkeit, Entgegengesetztes zu wollen und auf entgegengesetzte Weise zu handeln. Das Grundgesetz des Willens ist, Schmerz und Leid zu fliehen und nach dem Wohl zu streben. Frei ist also der Mensch, wenn er sich dem Ziele seines Strebens nähert, und unfrei, wenn er sich von demselben ablenken läßt. Man frage sich nur, was wohl die Freiheit, sich selbst elend zu machen, bedeuten könne? Wer würde von einer solchen Freiheit Gebrauch machen, wenn er nicht dazu gezwungen wäre, also in einem der Freiheit gerade entgegengesetzten Zustande sich befände?

Doch haben die Verfechter der absoluten Freiheit eine richtige Ahnung davon, daß ein Kampf entgegengesetzter Richtungen des Wollens von der Freiheit unzertrennlich sei. Wenn *Spinoza* (*Ethik*, S. 10) sagt: „Frei ist, was aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird", so gibt er eine richtige Definition der Freiheit; und doch ist man von derselben mit Recht nicht ganz befriedigt, weil sie ungenügend ist. Denn es läßt sich aus dieser Definition nicht ersehen, wie die Freiheit des menschlichen Wollens sich unterscheide von der Freiheit des Steins, auf die Erde zu fallen, der ja auch darin dem Zuge seiner Natur folgt. Man fühlt eben, daß Bestimmung nach einem inneren Gesetze und Freiheit noch nicht gleich eins sind. Und in der Tat wissen wir, daß das Wollen, wie alles Wirken, alle Notwendigkeit von Veränderungen überhaupt das Vorhandensein von Elementen voraussetzt, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge *nicht* gehören. Eben dieser Umstand, der dem Wollen seinen Ursprung selbst gibt, bedingt daher auch eine Unfreiheit, eine Heteronomie, d. h. eine Unterwerfung desselben unter Gesetze, die dem wahrhaft eigenen Wesen des Wollenden *fremd* sind, wie ich dies in dem letzten Kapitel gezeigt habe. So gehören alle empirischen Naturgesetze des Willens zu dieser Heteronomie des Willens, und wahre Freiheit kann daher nur im Kampfe mit denselben sich entwickeln.

Digitized by Google

Das moralische Gesetz ist allein das Gesetz der Freiheit und Autonomie des Willens, weil dasselbe allein in dem normalen, wahrhaft eigenen Wesen der Dinge seinen Grund hat. Der moralisch gesinnte Mensch ist also allein innerlich frei.

Dies sollten die Verfechter der Freiheit endlich einmal begreifen und die Freiheit nicht mehr in einem indifferenten Schweben zwischen dem Guten und dem Bösen sehen. Jeder anständige Mensch würde sich dafür bedanken, wenn man ihm die wunderliche „Freiheit", sich einmal auch als Schurken zu erweisen, vindizieren wollte. Er sagt vielmehr mit *Lessing*: „Ich danke meinem Gott, daß ich muß, das Gute muß", und erwartet, daß man sich auf seine Ehrenhaftigkeit fest verlasse. Nun waren auch die Verteidiger der gesetzlosen Freiheit im Leben ehrenhafte Menschen; man sieht also die Gewalt des Mißverständnisses, dem sie unterlagen.

Ehe ich jedoch weiter auseinandersetze, was Freiheit wirklich ist, muß ich die von *Kant* vorgebrachte Auffassung derselben prüfen, da diese ganz origineller Art und von der gewöhnlichen Annahme einer absoluten Freiheit wesentlich verschieden ist.

2. Die Freiheit nach Kant.

Kant war weit davon entfernt, dem empirischen Menschen absolute Freiheit zuzuschreiben. Ein Wesen, sagte er, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, kann keine Ausnahme vom Gesetze der Kausalität sein, „denn das wäre soviel, als es dem blinden Ungefähr übergeben" (*Kr. d. pr. Vft.*, S. 114). *Kant* behauptete mit Recht, daß die Handlungen des Menschen durch die gegebenen Antezedenzien vollkommen bestimmt werden, so daß bei einer vollständigen Kenntnis dieser letzteren auch das Betragen des Menschen mit Sicherheit, wie ein Naturereignis, vorhergesagt werden kann. Nichtsdestoweniger glaubte *Kant* im Menschen absolute Freiheit mit der Unausbleiblichkeit seiner Handlungen bei gegebenen Bedingungen vereinigen zu können. Diese Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit hielt *Schopenhauer* für die größte Entdeckung *Kants*. In der Tat ist aber dieselbe eine der schwächsten Partien der *Kant*schen Philosophie, wie ich hier klar zeigen zu können hoffe.

Kant hatte zugleich einen ganz richtigen und einen ganz

Digitized by Google

unrichtigen Begriff von der Freiheit. Er wußte wohl, was wirkliche Freiheit ist, glaubte aber dieselbe nicht anders dem Menschen sichern zu können als dadurch, daß er ihm auch das phantastische Vermögen, sich ohne Gründe und Motive zu bestimmen, zuschrieb. In seiner *Grundlegung* herrscht die richtige Auffassung der Freiheit vor. Dort sagt *Kant* folgendes:

„Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann ... So ist die Freiheit — doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding (sehr richtig) ... Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? ... Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (S. 74—75).

Das war *Kants* Auffassung der Freiheit im „praktischen Verstande". Aber er war der Meinung, daß „die Aufhebung der transzendentalen (d. h. absoluten) Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen" würde (*Kr. d. reinen Vft.*, S. 436). Daher sein Versuch, im Menschen absolute Freiheit mit Notwendigkeit zu vereinigen.

Diese Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit hat *Kant*, wie man weiß, auf die Unterscheidung von „Ding an sich" und „Erscheinung" im Menschen gestützt. Obgleich der Mensch als Erscheinung ganz und gar dem Gesetze der Kausalität unterworfen ist, so könnte doch, meint er, eben derselbe Mensch als Ding an sich eine Art von Kausalität besitzen und ausüben, die jenem Gesetze ganz entzogen bleibt. *Kant* getraute sich zwar nicht, weder die Wirklichkeit, noch selbst die Möglichkeit einer solchen Kausalität nachzuweisen (*Kr. d. rein. Vft.*, S. 452—453), aber er glaubte doch, daß dieselbe wenigstens ohne Widerspruch mit empirischen Tatsachen und Gründen *a priori* angenommen werden könne. *Kant* hat offenbar dabei vergessen, daß er die absolute, gesetzlose Freiheit ganz richtig selbst ein „Unding" genannt hat. Doch wollen wir uns seine Auffassung dieses Undings näher besehen.

Digitized by Google

Es fragt sich nun zuerst: Worin soll sich diese absolute Kausalität äußern und betätigen? Da die Handlungen des Menschen nach *Kant* ihren zureichenden Grund in den empirischen Antezedenzien haben und aus diesen vollkommen erklärt werden können, so durfte er also nicht annehmen, daß die absolute Kausalität des „Dinges an sich" die einzelnen Handlungen des Menschen unmittelbar bestimme. Es blieb ihm folglich bloß die Annahme übrig, daß das „Ding an sich" im Menschen dessen *empirischen Charakter* selbst schaffe oder bestimme, aus welchem dann die einzelnen Handlungen dem Gesetze der Kausalität gemäß erfolgen. Die Beschaffenheit des empirischen Charakters soll daher die Wirkung eines grundlosen Entschlusses, einer „intelligiblen Tat" des „Dinges an sich" sein. Diese Annahme gebraucht *Kant* sowohl, um das Vorhandensein ursprünglich böser Charakterzüge in den Menschen zu erklären, als auch um deren Verantwortlichkeit für ihre Handlungen zu rechtfertigen[1]).

Diese Annahme muß in zweifacher Hinsicht geprüft werden, um einzusehen, erstens, ob dieselbe richtig und haltbar ist oder nicht, und zweitens, was mit derselben eigentlich erreicht oder gewonnen wird.

In der Antithese der dritten Antinomie der reinen Vernunft hat *Kant* ganz gut gezeigt, daß die Annahme einer unbedingten

[1]) Vgl. *Kr. d. prakt. Vft.*, S. 119—120 und den Aufsatz: „Über das radikale Böse" (*Rel. innerhalb d. Grenz. d. rein. Vft.*). In diesem letzteren hat indessen *Kant* die Möglichkeit einer Besserung des Charakters postuliert, obgleich er dieselbe für „unbegreiflich" erklärt (S. 50). Diese Annahme ist aber eine von den augenscheinlichen, bei *Kant* leider nur zu zahlreichen Inkonsequenzen. Will man nicht dem empirischen Menschen, sondern nur dem „Ding an sich" in ihm absolute, transzendentale Freiheit zuschreiben, erklärt man den Entschluß desselben für eine zeitlose, „intelligible" Tat, wie *Kant*, dann kann von einer Änderung ihrer Wirkung im Verlaufe der Zeit keine Rede sein. Darum werde ich die von *Kant* postulierte Möglichkeit einer Besserung des Charakters gar nicht weiter berücksichtigen. Inkonsequenzen haben allerdings auch eine gute Seite, indem durch dieselben die schlimmen Folgen unrichtiger Annahmen gemildert werden. Aber der Schaden, der von ihnen kommt, überwiegt doch den Nutzen. Denn sie verschleiern bloß die Unrichtigkeit und die schädliche Tendenz der angenommenen Prinzipien, die sich doch unvermeidlich auf die eine oder die andere Weise geltend machen wird.

Digitized by Google

Ursache, die eine Reihe von Veränderungen schlechthin, unabhängig von allen Antezedenzien, anfinge, dem Satze der Kausalität widerspricht. Aber er hat folgendes hinzuzufügen vergessen: Der Satz der Kausalität ist auch die einzige Basis aller Schlüsse auf die Ursache und aller Annahmen von Ursachen. Daraus folgt aber, daß die Annahme einer Ursache, welche dem Satze der Kausalität widerspricht, auch sich selbst widerspricht, indem sie ihre eigene Grundlage umstößt. Nach den von mir vertretenen Prinzipien erhellt dieses unmittelbar. Denn ich habe gezeigt, daß die Gewißheit des Satzes der Kausalität keine andere Basis *a priori* hat, als eben die Einsicht, daß alle Veränderung dem Wesen der Dinge an sich fremd ist und folglich aus demselben nie erfolgen, hervorgehen kann. Es widerspricht dem Begriffe des Unbedingten selbst, Ursache zu sein; die Annahme einer unbedingten Ursache ist also notwendig in sich selbst widersprechend. Folglich kann von einer absoluten Freiheit, einer Kausalität des Dinges an sich gar nicht die Rede sein.

Der Grund aller Unklarheiten in *Kants* Ansicht über Freiheit und Kausalität lag darin, daß er überhaupt keinen klaren Begriff von dem Verhältnis zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung" hatte. *Kant* hielt immer an dem allen geläufigen Glauben fest, daß das Ding an sich (das Unbedingte) den zureichenden Grund der Erscheinung (der gegebenen Wirklichkeit) enthalte, obgleich dieser Glaube seinen eigenen kritischen Prinzipien widerspricht. Der zureichende Grund von Veränderungen heißt nun Ursache; so hielt also *Kant* das Ding an sich für eine Ursache, trotzdem daß er von vornherein alle Anwendung der Kategorie der Ursache auf das Ding an sich für unstatthaft erklärt hatte. Die kritische Entgegensetzung von Ding an sich und Erscheinung unterscheidet sich aber eben dadurch von der gewöhnlichen Entgegensetzung von Unbedingtem und Bedingtem, daß sie das erstere nicht für den zureichenden Grund der letzteren (der Erscheinung oder des Bedingten) und letztere nicht für die Folge oder die Wirkung von jenem hält. Die kritische Philosophie gelangt eben auf einem ganz anderen Wege zum Bewußtsein des Unbedingten, als dem gewöhnlichen der Metaphysiker. Während der Weg der Metaphysiker der ist, von dem Erfahrungsmäßigen als dem Bedingten auf eine Bedingung desselben,

Digitized by Google

welche mithin selbst als unbedingt angenommen wird, zu schließen — geht der Weg der kritischen Philosophie durch das Bewußtsein, daß die Dinge an sich *nicht* so beschaffen sind, wie sie uns die Erfahrung zeigt. In diesem Bewußtsein ist aber unmittelbar die Einsicht impliziert, daß die Erfahrung Elemente enthält, welche den Dingen an sich, d. h. dem Unbedingten fremd sind und folglich aus demselben nicht abgeleitet werden können. Nur von diesem Standpunkte des kritischen Bewußtseins aus ist eine richtige und in sich konsistente Auffassung der Freiheit und Moralität möglich. Sobald man dagegen annimmt, daß das Unbedingte oder das wahre Wesen der Dinge den zureichenden Grund der empirischen Wirklichkeit und deren Gesetze enthalte, bleibt für Moralität und moralische Freiheit kein Fundament und kein Raum übrig. Denn es fällt dann eben der Gegensatz zwischen der empirischen und der höheren Natur im Menschen, auf welchem jene beruhen, weg.

Diese Vermengung zweier unvereinbaren Standpunkte hat *Kant* in die Widersprüche geführt, welche seine Lehre von der Freiheit verunzieren. Die transzendentale, absolute Freiheit brauchte er nur, um das moralische Gesetz gegen allen Andrang sinnlicher Antriebe zu behaupten, um dem Menschen die Möglichkeit zu sichern, stets dem moralischen Gesetze gemäß zu handeln. Ja, *Kant* glaubte, daß die transzendentale Freiheit geradezu „die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes" sei (*Kr. d. pr. Vft.*, S. 2) und daß, „wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsehe, man auch nicht etwa bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten, praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Kausalität ihres Wollens beilegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moralischen Gesetze, definieren könnte" (*Eb.*, S. 112—113).

Man sieht also, daß *Kant* hier unter Freiheit die Konformität des Willens mit dem moralischen Gesetze versteht, weil dieses Gesetz allein in der wahren Natur des Menschen, im „Ding an sich" begründet ist. Und um diese Freiheit zu sichern, machte sie *Kant* zu einer transzendentalen, absoluten Freiheit, welche

Digitized by Google

gleichbedeutend ist mit vollkommener Gesetzlosigkeit! Da konnte es natürlich nicht fehlen, daß *Kant* gerade das Gegenteil von dem erreichte, was er beabsichtigte, nämlich die Sanktion aller bösen und antimoralischen Triebe im Menschen. Denn nun enthält nach *Kant* das „Ding an sich" im Menschen, d. h. das wahre, ursprüngliche Wesen desselben, den zureichenden Grund seines empirischen Charakters, also den Grund der Heteronomie seines eigenen Willens.

Das ist der Gewinn von der Annahme der *Kant*schen transzendentalen Freiheit. Der Mensch wird durch dieselbe allerdings dem „blinden Ungefähr" entzogen, aber nur um einem ebenso blinden Fatalismus preisgegeben zu werden. Sein empirischer Charakter ist durch die „intelligible Tat" des „Dinges an sich" ein für allemal bestimmt, eine Änderung desselben ist also schlechterdings nicht möglich. Mag der Mensch *in abstracto* noch so sehr das Gute ersehnen; was er wirklich wollen und wie er wirklich handeln wird, das ist von seiner Geburt an unwandelbar festgestellt. Und, um das Maß der Widersprüche voll zu machen, wird gerade darauf die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen begründet. Das heißt in der Tat, den Mohren für seine schwarze Haut verantwortlich machen. Wenn die schlechten und boshaften Züge meines empirischen Charakters im „Ding an sich", d. h. in meinem normalen, wahrhaft eigenen Wesen begründet sind, so kann ich nicht allein nichts daran ändern, sondern ich kann auch eine Änderung derselben niemals wollen, und es fehlt jeglicher vernünftige Grund, mich dafür verantwortlich zu machen. Denn kein Gegenstand kann selbstverständlich über seine eigene Natur hinaus. Mein Gefühl innerer Verantwortlichkeit für ungerechte und boshafte Handlungen beruht eben auf dem Bewußtsein, daß alle Bosheit und Schlechtigkeit meinem wahren Wesen *fremd* ist und aus demselben in keiner Weise folgt. Dieses allein berechtigt uns zu der Forderung, daß der Mensch alle Bosheit und Schlechtigkeit nicht bloß in seinem Handeln vermeide, sondern auch in seinem Gemüte selbst niederkämpfe und austilge. Darauf gerade beruht sowohl das innerlich Verbindende, als auch das Erhabene und Erstrebenswerte der moralisch guten Gesinnung, daß dieselbe allein in unserem wahrhaft eigenen Wesen (unserem „Ding

Digitized by Google

an sich") begründet ist, also allein zur Autonomie unseres Willens gehört und der Würde unserer besseren Natur angemessen ist.

So ist *Kants* Lehre beschaffen. *Kant* selbst hat natürlich nie bemerkt, daß diese seine Lehre ein Gewebe von Widersprüchen ist. Um so schärfer haben aber andere dies gesehen. Sehr gut bemerkt *Herbart* über dieselbe: „In einem Augenblicke werden der freie und der gute Wille identisch gesetzt, im nächsten aber verwandelt sich die Freiheit in ein völlig gesetzloses Vermögen." Und mit gleichem Recht sagt *Schopenhauer:* „Es ist doch wohl handgreiflicher Widerspruch, den Willen (nämlich im absoluten Sinne) frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorschreiben, nach denen er wollen soll." *Schopenhauer* hat in der Tat *Kants* Freiheitslehre von der Inkonsequenz befreit, aber leider nur dadurch, daß er ausschließlich den verkehrten Teil derselben, die Annahme der „transzendentalen", absoluten Freiheit festhielt. Wenn man aus der Freiheitslehre *Kants* alles das entfernt, was *Schopenhauer* von ihr beibehalten und adoptiert hat, so gewinnt man ziemlich rein den richtigen Begriff der Freiheit. Ja, *Schopenhauer* hat das Verkehrte der *Kant*schen Lehre noch verschärft. *Kant* hat wenigstens vorausgesetzt, daß jeder Mensch, auch als „Ding an sich", ein besonderer Gegenstand, ein Individuum sei. Nach *Schopenhauers* Lehre soll aber das Ding an sich ein allgemeiner „Wille"[1]) sein. Dieser allgemeine „Wille" besitzt allein die „transzendentale", grundlose Freiheit und bestimmt unabänderlich die empirischen Charaktere der Menschen. Dieser ist es, der ohne Grund in dem einen Menschen Gutes, in dem anderen Böses will. Trotzdem sollen wir, individuelle Menschen, nach *Schopenhauer* für die Entschließungen dieses allgemeinen „Willens" verantwortlich sein und seine Freiheit als die unsere betrachten. Unsere Handlungen erfolgen zwar mit Notwendigkeit aus unserem Charakter, lehrt *Schopenhauer*, *Operari sequitur esse;* und unser *esse*, unser empirischer Charakter ist unabänderlich durch den „Willen" be-

[1]) Jedoch ist diese Behauptung *Schopenhauers* nicht ganz ernstlich gemeint gewesen, da er vielmehr einsah, daß der vermeintliche „Wille" mit seiner Wirkung, der Welt dem wahren „Ding an sich" gegenüber, ein „Nichts" sei. Vgl. die Schlußworte des 1. Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung.*

Digitized by Google

stimmt, der in Millionen menschlicher Individuen das Allerverschiedenste will; nichtsdestoweniger soll ich mich in meinem *esse* für frei halten und für dasselbe verantwortlich sein, weil ich eines von diesen Millionen gewollter und zugleich wollender Individuen bin.

3. Von dem, was Freiheit wirklich ist.

Um einzusehen, was die Freiheit wirklich ist, muß man vor allen Dingen begreifen, daß dieselbe an sich keinen Gegensatz zur Notwendigkeit bildet. Das Gegenteil der Notwendigkeit ist nicht die Freiheit (die Selbstbestimmung), sondern der Zufall, die Gesetzlosigkeit. Und das Gegenteil der Freiheit ist nicht die Notwendigkeit (die Gesetzmäßigkeit), sondern der Zwang, die fremde Nötigung. Da aber der Zwang in der Regel nicht bloß als eine fremde, sondern auch als eine von außen kommende Nötigung verstanden wird, so muß man den gewöhnlichen Begriff desselben erweitern. Es gibt nämlich auch einen inneren Zwang, der dann aber freilich nicht als fremder Zwang, sondern als natürliche Neigung erscheint. Und um einzusehen, was innere Freiheit, Selbstbestimmung oder Autonomie des Willens ist, muß man eben konstatieren, daß es eine innere Unfreiheit oder Heteronomie des Willens gibt. Diese Tatsache einer inneren Unfreiheit des Willens ist zwar an sich unbegreiflich; aber die Erfahrung bietet uns lauter Dinge dar, welche unbegreiflich, weil abnorm sind. Nachdem aber konstatiert ist, daß die Beschaffenheit der empirischen Dinge überhaupt eine abnorme und daß eben das Symptom dieser Abnormität der Drang nach Veränderung ist, welcher auch das Wesen unseres eigenen Wollens ausmacht, müssen wir die Tatsache einer inneren Unfreiheit des Willens anerkennen. In dem Kapitel über die Grundlage der Moralität habe ich denn auch gezeigt, daß der Wille des Menschen einem ganzen System von Naturgesetzen unterworfen ist, welche durch Täuschung wirken und eine innere Unfreiheit des Willens konstituieren. Denn durch diese Täuschung wird ein dem wollenden Wesen an sich fremder Zweck, nämlich die Erhaltung des Leibes und die Fortpflanzung des Geschlechts, als eigenes Bedürfnis eingepflanzt und sein Wille dadurch diesem fremden Zweck dienstbar gemacht.

Digitized by Google

Nur darf man jedoch nicht etwa glauben, daß diese Täuschung und innere Unfreiheit uns unnötigerweise eingepflanzt worden sei. Die tiefere Untersuchung weist vielmehr nach, daß wir überhaupt kein wahrhaft eigenes Wesen, keinen eigenen Inhalt besitzen, daß folglich der Inhalt unseres Wollens und Lebens notwendig von außen kommen muß und daher nur infolge einer Täuschung als ein uns eigener erscheinen kann. Wie unser persönliches Dasein überhaupt durch die Täuschung bedingt ist, welche uns in unserem Selbstbewußtsein ein einfaches und beharrliches Selbst vorspiegelt, so ist auch unser Willensleben nur durch die Täuschung möglich gemacht, welche uns fremde, außer uns liegende Zwecke als unsere eigenen erscheinen läßt. Ohne diese Täuschungen würden wir überhaupt nicht sein; allein dieselben sind dennoch Täuschungen, und die Herrschaft der darauf beruhenden empirischen Gesetze des Willens konstituiert also eine innere Unfreiheit, Heteronomie des Willens.

Im Gegensatze dazu ist die innere Freiheit, Selbstbestimmung oder Autonomie des Willens nichts anderes als die Richtung des Willens auf die höchste Norm, die Konformität desselben mit den Forderungen unserer wahrhaft eigenen, normalen Natur, welche zu unserem empirischen Wesen und dessen Grundgesetze, dem Egoismus, im Gegensatze steht. Das dem Egoismus entgegengesetzte moralische Gesetz ist also allein das Gesetz der Freiheit. Die innere Freiheit kann daher nur im Kampfe mit den Trieben und Gesetzen unserer egoistisch angelegten sinnlichen Natur erworben werden, die Autonomie des Willens nur im Gegensatze zur Heteronomie desselben entstehen und sich erhalten. Denn die Gesetze der empirischen Natur sind selbstverständlich immer wirksam und der Mensch, auch der vollkommenste und freieste, stets in Gefahr, ihrer Herrschaft wieder zu verfallen. Daher liegt in dem Besitze innerer, moralischer Freiheit an und für sich ein *Verdienst*. Eben von diesem Umstand haben die Verfechter des Freiheitsbegriffs eine ganz richtige Ahnung, mißverstehen aber denselben so sehr, daß sie diese wirkliche erworbene Freiheit, die Fähigkeit, ausschließlich gut zu sein, für das gerade Gegenteil derselben halten, nämlich für ein ursprüngliches, absolutes Vermögen, sich zum Guten oder zum Bösen hinzuneigen.

Digitized by Google

Die andere richtige Ansicht der Verfechter des Freiheitsbegriffs ist, daß der Mensch für seine Handlungen nicht bloß vor anderen Menschen, sondern auch vor seinem eigenen Gewissen und Bewußtsein verantwortlich sei. Nur glauben sie ganz irrtümlich, daß diese Verantwortlichkeit unverträglich sei mit der Anerkennung der ausnahmslosen Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, während sie im Gegenteil mit der Annahme einer absoluten Freiheit, ob im gewöhnlichen oder im *Kant*schen Sinne, unverträglich ist. Denn es läßt sich weder mit dem absoluten Zufall noch mit dem moralischen Fatalismus, dem nach *Kants* Auffassung der Freiheit der empirische Mensch unterworfen ist, rechten und auf Grund derselben irgendeine Forderung an den Menschen stellen.

Kant hat an einer Stelle seiner *Grundlegung* den richtigen Standpunkt für die Auffassung der Freiheit treffend bezeichnet, aber leider hat er die richtige Ansicht nur aufgestellt, um sie gleich wieder zu verlassen. *Kant* sagt dort nämlich folgendes: „Ein jedes Wesen, das nicht anders, als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, *als ob* sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde“ (S. 76). Nun handelt aber der erwachsene und im normalen Zustande befindliche Mensch „unter der Idee der Freiheit“, d. h. er hat ein, klares oder dunkles, Bewußtsein von seiner nichtempirischen, wahrhaft eigenen Natur, die Übereinstimmung mit welcher die Freiheit und Autonomie des Willens ausmacht. Daher kommt es, daß der erwachsene und im normalen Zustande befindliche Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist, obgleich dieselben aus den gegebenen inneren und äußeren Antezedenzien ebenso unausbleiblich, wie irgendein Naturereignis, erfolgen.

Dieser Gegenstand bedarf indessen einer genaueren Untersuchung, und dieselbe muß eingeleitet werden durch die Erwägung der Eigentümlichkeiten, welche das Handeln des Menschen von der Wirksamkeit anderer Dinge unterscheiden.

Die Wirksamkeit lebender Wesen unterscheidet sich von der Kausalität der unbelebten Dinge überhaupt dadurch, daß sie

Digitized by Google

einen *inneren* Grund, nämlich in den eigenen Gefühlen des lebenden Wesens, hat[1]). Aber ein innerer Grund von Veränderungen kann unmittelbar auch nur innere Veränderungen zu bewirken streben. Dieser Grund ist, wie wir wissen, ein Zustand der Gefühle, welcher sich selbst nicht gleich bleiben kann, sondern die Tendenz hat, in einen andern überzugehen. Unmittelbar könnte also daraus nur ein Übergang des fühlenden Wesens von einem Zustande zu einem anderen hervorgebracht werden. *Nach außen* kann die Wirksamkeit eines lebenden Wesens nur dann gerichtet werden, wenn dasselbe eine *Vorstellung* von den äußeren Ursachen seiner Gefühlszustände hat. Denn nur dadurch kann es veranlaßt werden, auf die äußeren Ursachen selbst zurückzuwirken. Die Ursachen wirken also auf den Willen eines lebenden Wesens nur durch Vermittlung seiner Vorstellungen, mithin als *Motive*.

Bei dem Menschen allein unter allen lebenden Wesen kommt nun noch ein anderer wichtiger Umstand hinzu. Bei dem Menschen bildet sich nämlich das Vorstellungsvermögen zur Vernunft, d. h. zur Auffassung allgemeiner Gesetze und Verhältnisse aus. Dadurch wird der Mensch in den Stand gesetzt, über seine eigene Individualität im Bewußtsein hinauszugehen. Und hierin liegt die Basis der wirklichen Freiheit. Die Handlungen des Menschen erfolgen unausbleiblich aus den vorhandenen Antezedenzien, allein *unter diesen Antezedenzien befinden sich auch seine eigenen Einsichten.* Einsichten sind zwar an und für sich keine Motive, aber sie üben doch auf die Wirksamkeit der eigentlichen Motive den allergrößten Einfluß aus, da etwas nur durch Vermittlung der Vorstellungen ein Motiv sein, d. h. den Willen des Menschen bewegen kann.

Wenn wir z. B. die Nichtigkeit oder Verderblichkeit eines Zieles klar erkannt haben, so werden wir nicht nach diesem Ziele streben, auch wenn ein starker Naturtrieb uns dazu drängt.

Diese empirischen Bedingungen genügen vollkommen, um die *äußere*, soziale Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen, um dessen Strafbarkeit, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, zu begründen und zu rechtfertigen.

---

[1]) Ausführlicher darüber in *Denken und Wirklichkeit*, S. 485ff.

Digitized by Google

Das Recht zu strafen ist unmittelbar in der Anerkennung des Rechts überhaupt impliziert. Wird etwas als für alle gültig anerkannt, so werden damit alle verpflichtet, dasselbe zu achten. Es hätte keinen Sinn, allgemeingültige Gesetze aufzustellen und zugleich die notwendigen Mittel zu deren Aufrechterhaltung nicht als rechtskräftig anzuerkennen. Diese Mittel können aber nur Motive sein, die auf den Willen Einfluß haben, und das verläßlichste aller Motive ist der Schmerz und die Furcht vor dem Schmerz. Darum kann gesetzliche Ordnung ohne Strafe nicht aufrecht erhalten werden und rechtfertigt die Strafe vollkommen. Der Verbrecher kann sich über die ihm auferlegte Strafe nicht beklagen. Denn er sieht selbst ein, daß dieselbe die Folge eines Gesetzes ist, welches ebensowohl zum Schutze seiner eigenen Rechte, wie zum Schutze fremder Rechte dient, und ohne welches ein Zusammenleben der Menschen mit allen seinen unberechenbaren Vorteilen für alle unmöglich wäre.

Man sagt, es sei ungerecht, den Menschen zu strafen, wenn seine Handlungen unausbleiblich aus den vorhandenen Antezedenzien erfolgen, weil er dann für etwas bestraft wird, „wofür er selbst nichts kann". Wie aber, entgegnet darauf treffend *St. Mill*, „wenn die Erwartung der Strafe den Menschen in den Stand setzt, etwas dafür zu können, und das einzige Mittel ist, wodurch er dazu befähigt wird?" [1]) Unter den Antezedenzien

[1]) *Mills Examin. of W. Hamiltons philosophy*, S. 575. Etwas weiter unten fügt *Mill* noch die Bemerkung hinzu: „The question deemed to be so puzzling is, how punishment can be justified, if mens actions are determined by motives, among which motives punishment is one. A more difficult question would be how it can be justified, if they are not so determined. Punishment proceeds on the assumption that the will is governed by motives. If punishment had no power of acting on the will, it would be illegitimate, however natural might be the inclination to inflict it. Just so far as the will is supposed free, that is, capable of acting *against* motives, punishment is disappointed of its objects, and deprived of its justification." In dem 26. Kapitel des obigen Werkes behandelt *Mill* das Problem der Willensfreiheit auf eine so klare und verständige Weise, daß man oft meinen möchte, der gesunde Verstand spreche durch sein Organ. Aber bei aller Klarheit und Trefflichkeit seines Denkens ging leider *Mill* die Tiefe ab. Er sah die Dinge trefflich, wie sie vom bloß empirischen Standpunkte aus gesehen werden können; aber das Bewußtsein des Metaphysischen, über die bloße Natur Erhabenen schien ihm ganz gefehlt zu haben. Ich glaube gar nicht,

Digitized by Google

der Handlungen des Menschen befinden sich eben auch seine eigenen Einsichten, und dieses macht ihn für seine Handlungen verantwortlich. Daher werden nur vernünftige Wesen bei einem normalen Zustande ihres Bewußtseins zur Verantwortung gezogen, nicht aber die Tiere, die Schwachsinnigen und die Verrückten. Denn diese sind nicht imstande, die Allgemeingültigkeit gewisser Regeln des Betragens zu begreifen und die Folgen ihrer eigenen Handlungen vorauszusehen.

Das ist also die äußere Sanktion der Strafe, daß dieselbe für das Bestehen der Gesellschaft und das Wohl aller ihrer Mitglieder unentbehrlich ist. Da die Gerechtigkeit keinen anderen Endzweck als das Wohl der Menschen hat, so kann das Auferlegen zwecklosen Leidens niemals gerecht sein. Die Verfechter der absoluten Freiheit sind aber geneigt, die Gerechtigkeit als eine Art abstrakter Göttin zu betrachten, welche Opfer verlangt, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben irgend jemandem nützen werden oder nicht. Auch dieser Ansicht liegt indessen eine richtige Ahnung, nur seltsam verzerrt, zugrunde.

Es gibt nämlich außer der äußeren auch noch eine innere Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten vor dessen eigenem Gewissen und Bewußtsein. Das eigene Gewissen und Bewußtsein ist die Göttin, die den Menschen richtet, wenn seine Taten durch äußere Richter auch nicht geahndet werden. Aber diese innere Göttin verlangt auch innere Opfer. Reue und Besserung sind die geeignetsten Mittel, dieselbe zu versöhnen. Die Ansicht, daß der Schmerz an und für sich eine sühnende Tugend besitze, die Kraft habe, begangene Schuld zu tilgen, hat keine vernünftige Basis. Diese Ansicht liegt jedoch mehreren großen Religionsanschauungen zugrunde, ja, scheint fast allen Menschen eigen zu sein. Durch dieselbe glaubt man sogar das Vorhandensein des Übels in der Welt erklären zu können. Der

---

daß das die Folge irgendeiner natürlichen Unfähigkeit gewesen wäre, sondern bloß die Folge der Erziehung, die seinen Geist von der zartesten Kindheit an lediglich auf die Gegenstände der Erfahrung wies und alle Frage nach dem Höheren, über die Erfahrung Hinausgehenden als eine müßige ansehen lehrte. Das Gefühl des Höheren hatte *St. Mill* in seltener Lebendigkeit, aber er glaubte dasselbe aus empirischen Voraussetzungen erklären zu können.

Digitized by Google

Schmerz ist danach eine rechtmäßige Folge der Schuld und kann daher eine vorhergegangene Schuld gerechtfertigt werden.

Dieser Glaube ist jedoch nicht allein unbegründet, sondern auch logisch widersprechend. Denn man frage sich: Was macht die Schuld als solche aus? Worin besteht das Abnorme und Verwerfliche der Schuld, des Bösen? Doch wohl in der Verursachung von Schmerz und Übel. Wer nicht mit Bewußtsein Schmerz und Übel bewirkt, der hat auch keine Schuld begangen. Liegt also nicht ein unmittelbarer Widerspruch in der Annahme, daß Schmerz und Leiden, welche die Schuld zur Schuld und das Böse zum Bösen machen, zugleich selbst die Tugend besitzen, die Schuld zu sühnen und auszutilgen? Das wäre ja die wunderlichste Homöopathie. Allerdings sind wir in unseren unvollkommenen menschlichen Verhältnissen genötigt, den Hang zum Bösen und zum Verbrechen, d. h. zur Verursachung von Schmerz und Übel, durch die Androhung der Strafe, der Vergeltung mit Gleichem zu bekämpfen. Aber es hat offenbar keinen Sinn, was ein bloßer Notbehelf der menschlichen Rechtspflege ist, zu einem moralischen Weltgesetz zu machen[1]).

Diese Betrachtung hat uns aber von unserem eigentlichen Thema abgelenkt. Die oben angeführten empirischen Bedingungen genügen zwar vollkommen, um die äußere Verantwortlichkeit des Menschen, aber nicht um dessen innere Verantwortlichkeit vor seinem eigenen Gewissen und Bewußtsein zu rechtfertigen. Durch dieselben wird der Verbrecher in den Stand gesetzt, einzusehen, daß andere das Recht haben, ihn zu bestrafen, und daß ein Protest seinerseits dagegen keine rechtmäßige Grundlage haben würde, da er selbst die Allgemeingültigkeit und also die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkennt, welches er übertreten hat. Aber es fragt sich: Welchen Grund könnte er haben, sich selbst in seinen eigenen Augen zu verurteilen?

Wäre verbrecherisches Handeln in seiner eigenen Natur be-

---

[1]) Auf diesem Wege wird man sogar zu der verkehrten Ansicht geführt, der Mensch mache sich eigentlich verdient nicht durch das, was er tut, sondern durch das, was er leidet. Und so sagt denn z. B. *Schopenhauer* in der Tat, „daß wir, alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von dem, was wir leiden, als von dem, was wir tun" (*W. a. W. u. V.*, II, S. 729).

Digitized by Google

gründet, so könnte der Mensch höchstens bereuen, so ungeschickt gehandelt und sich der Strafe nicht entzogen zu haben; nimmermehr würde er aber dann sein verbrecherisches Handeln als solches verurteilen und sich für dasselbe moralisch verantwortlich fühlen können. Denn niemand kann, wie schon bemerkt, über seine eigene Natur hinaus. Nun hat aber jedes verbrecherische Handeln seine Gründe und Bedingungen in der empirischen Natur des Verbrechers und erfolgt aus denselben unausbleiblich. Machte also die empirische Natur des Menschen sein wahres und ganzes Wesen aus, so würde moralische Verantwortlichkeit gar nicht möglich sein und keinen vernünftigen, rechtmäßigen Grund haben. Wohl kann auch der bloß empirische Mensch einsehen, daß eine verbrecherische Handlung von einem allgemeinen Standpunkt der Betrachtung aus straf- und tadelnswürdig ist. Allein zu einer inneren Selbstverurteilung wäre dies kein Grund. So würde auch ein Wolf, wenn er raisonnieren könnte, wohl zugeben, daß die Schäfer Recht haben, ihre Herden gegen seine Angriffe mit Gewalt zu verteidigen und ihm dabei scharf auf den Leib zu gehen. Aber er würde sich dennoch nicht innerlich verpflichtet fühlen, keine Schafe zu fressen, weil dies eben mit seiner Natur unverträglich ist.

Empiristische Philosophen haben den Versuch gemacht, das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit durch die Assoziation der Vorstellungen zu erklären. Die Vorstellung gewisser Handlungen, sagen sie, ist in unserem Bewußtsein stets von der Vorstellung der Strafe begleitet; daraus entstehe durch Assoziation der Vorstellungen der Glaube, daß diese Handlungen an und für sich strafwürdig seien. Allein dann würde die moralische Verantwortlichkeit auf einem Irrtum, also auf keiner rechtmäßigen Grundlage beruhen. Durch diese empiristische Erklärung der moralischen Verantwortlichkeit wird die letztere zugleich selbst wegerklärt. Wenn ich einsehe, daß die moralische Verantwortlichkeit keinen anderen Grund hat, als eine durch Gewohnheit entstandene Assoziation der Vorstellungen, so erkenne ich sie eben damit als ein bloßes Vorurteil. Es ist nun aber nicht wahr, daß die moralische Verantwortlichkeit auf einem bloßen Vorurteil beruhe, und diejenigen, welche ein lebhaftes Gefühl davon haben, greifen daher zur Annahme einer absoluten Freiheit, um

Digitized by Google

diese innere, moralische Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen. So kommt es, daß auf seiten der Verfechter der absoluten Freiheit, wie auf seiten der Verfechter des Determinismus Wahrheit und Irrtum vermischt sind.

Mit absoluter Freiheit würde, wie wir gesehen haben, überhaupt keine Verantwortlichkeit verträglich sein. Die moralische Verantwortlichkeit muß also eine andere Basis haben. Diese Basis ist das klare oder dunkle Bewußtsein davon, daß Bosheit, Egoismus und aller Art Schlechtigkeit unserem wahren, normalen, nicht empirischen Wesen *fremd* sind.

Dieses Bewußtsein ist zwar faktisch nur eines in der Reihe der Motive, die den Willen des Menschen bestimmen; aber wir sehen zugleich ein, daß dieses Motiv das einzige höchstberechtigte ist und alle anderen überwiegen soll. „Wolle und handle nur deiner eigenen Natur gemäß", das ist der Imperativ, der kategorisch gebietet und dessen Gültigkeit zu bestreiten niemandem einfallen kann. Daher kommt es, daß, obgleich der Mensch die Unausbleiblichkeit seiner Handlungen einsieht, er sich doch für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Denn er fühlt eben, daß das schlechte Handeln ein Abfall von sich selbst, eine Verleugnung seiner eigenen besseren Natur ist, was durch keine empirischen Antezedenzien gerechtfertigt werden kann, weil eben keine empirischen Antezedenzien in seiner ursprünglichen Natur festgewurzelt und von dieser unzertrennlich, also nicht schlechthin unveränderlich sind. Das ist es, was *Kants* Ausdruck „der Mensch handelt *unter der Idee der Freiheit*" bedeutet. Trotzdem daß die Handlungen des Menschen durch empirische Antezedenzien notwendig oder unausbleiblich bestimmt sind, darf man an ihn dieselben Forderungen stellen, als wenn er frei, d. h. von empirischen Trieben unabhängig wäre: „Du kannst, weil du sollst."

Man ist geneigt, jedes Sollen, jedes Pflichtgebot als eine Art höheren Zwangs anzusehen, dem man sich nur mit Widerstreben aus einer gewissen Achtung fügt. Daher kommt man nicht leicht zu der Einsicht, daß gerade in der Erfüllung des Sollens, des Pflichtgebots einzig und allein die wahre Freiheit des Willens liegt. Der Grund davon ist klar. Man *identifiziert* sich eben mit seiner *empirischen* Natur, und dann muß selbst-

Digitized by Google

verständlich das moralische Gesetz, welches die Triebe und Neigungen unserer empirischen Natur durchkreuzt, als etwas Fremdes, Lästiges, als ein Zwang erscheinen. Zugleich hat man aber dennoch eine Ahnung davon, daß das moralische Gesetz irgendwie von unserer eigenen Natur gefordert wird und dessen Befolgung für uns selbst ein Gut ist. Man braucht nur diese dunkle Ahnung zum klaren Bewußtsein zu erheben, und der vermeintliche Zwang erweist sich als die wahre Freiheit selbst. Frei sein heißt nichts anderes, als den Gesetzen seiner *eigenen* Natur gemäß handeln. Als unsere wahrhaft eigene dürfen wir aber nicht die physische Natur — welche ja, wie wir gesehen haben, durch Elemente bedingt ist, die dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd sind —, sondern vielmehr die höhere, moralische Natur betrachten. Daher liegt Freiheit nur in der Befolgung der Gesetze dieser höheren Natur, und dies ist eben dasjenige, was wir tun *sollen.* Die Gesetze des Sollens sind eben die Gesetze der Freiheit. Frei ist nur derjenige, der das ist und tut, was er soll. So sind wir in unserem Denken nur dann frei, wenn wir uns ausschließlich nach den logischen Gesetzen leiten und nichtlogischen, physischen Faktoren — wie persönliches Gefallen oder Mißfallen, Assoziation der Vorstellungen, Parteilichkeit für oder wider den Verkündiger einer Lehre und ähnliches, was unser Urteil irre führen kann — gar keinen Einfluß auf unsere Überzeugungen gestatten. Denn die Bestimmung des Denkens ist, die Wahrheit zu erkennen, das ist es daher, was wir mit unserem Denken bezwecken *sollen.* Darum ist Irrtum eine Unfreiheit, und ist der Irrtum zum Teil ein selbstverschuldeter, durch Zulassung jener erwähnten unberechtigten Einflüsse mitbedingter, so sind wir in unserem Irren auch moralisch unfrei. Denn alle unsere Funktionen hängen untereinander zusammen und haben dasselbe Endziel. In allem unseren Wollen und Handeln sind wir nur dann frei, wenn wir in der Richtung dieses Endziels vorgehen, der wahren Grundtendenz unseres Willens gemäß uns verhalten, und das ist es gerade, was das moralische Gesetz gebietet, was wir tun sollen.

Nichts kann schädlicher und verkehrter sein, als die unter den Vertretern des Determinismus verbreitete Neigung, die Not-

Digitized by Google

wendigkeit der Handlungen für eine Rechtfertigung derselben zu halten. Ihre Ansicht ist am bündigsten in der bekannten Phrase der Frau *v. Staël: Tout comprendre, c'est tout pardonner*, ausgedrückt[1]). Wäre dies gültig, nun dann stünde der Mensch in derselben Reihe mit den Tieren. Moralische Forderungen und eine moralische Beurteilung der Handlungen wären dann bloßer Spaß oder Wahn. Die Notwendigkeit würde dann unsere Gottheit sein. Allein die Notwendigkeit eignet sich schlecht zu einer Gottheit. Denn keine Notwendigkeit ist unbedingt; Unbedingtsein ist vielmehr mit dem Wesen derselben unvereinbar. Notwendigkeit kann weder in einer Ursache an und für sich, noch in einer Wirkung an und für sich, sondern nur in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung liegen. Daher hindert uns nichts, auf uns selbst ebenso erfolgreich einzuwirken, wie wir auf die äußere Natur einwirken. Ist es nicht möglich, anstößige und unberechtigte Zustände direkt zu beseitigen, so kann man auf deren Ursachen oder deren Bedingungen einwirken und durch eine Änderung dieser auch jene affizieren. Der Mensch ist durch seine Vernunft oder die Allgemeinheit seiner Einsichten befähigt, im Bewußtsein über sich selbst hinauszugehen, die Bedingungen und die Gesetze seiner eigenen inneren Zustände zu erkennen. Infolge davon kann er mit sich selbst ebenso schalten, wie der Arzt mit seinem Patienten. Sieht er in sich ein Vorherrschen unberechtigter Triebe und Affekte, so muß er dies als einen abnormen Zustand seines inneren Wesens, gleichsam als eine seelische Krankheit betrachten und ganz objektiv, wie gegen eine leibliche Krankheit, Hilfe suchen. Sich dagegen bei der einfachen Konstatierung derselben zu beruhigen, ist nicht zulässig und nicht möglich. Man denke sich z. B. einen Menschen, welcher gesagt hätte: „Ich bin durch die gegebenen Bedingungen genötigt, ein ungerechter

---

[1]) Unter dieser Voraussetzung braucht man übrigens gar nicht alles zu verstehen, um alles zu entschuldigen. Denn vor jeder Untersuchung einzelner Fälle steht es ja im allgemeinen schon fest, daß alles, was geschieht, also auch alle Handlungen der Menschen, mit Notwendigkeit geschieht, aus seinen Bedingungen vollkommen erklärt werden kann. Allein wird denn etwa das Schlechte dadurch gut, daß man seine Gründe und seine Notwendigkeit einsieht?

Digitized by Google

und lasterhafter Mensch zu sein, und gebe mich damit zufrieden"; oder einen, der gesagt hätte: „Ich bin durch die gegebenen Bedingungen gezwungen, zu irren, Unwahres, ja Absurdes für wahr zu halten, dagegen das Evidenteste als unwahr zu verwerfen, und kann nichts dafür." Wird man etwa zugeben, daß dies in der Ordnung sei, daß ein solches Vorherrschen des Abnormen über das Normale bei klarem Bewußtsein des Sachverhalts geduldet und gerechtfertigt werden könne?

Die Lehre von der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, welche namentlich *Schopenhauer* mit großem Nachdruck vertreten hat, ist ebenso falsch wie verderblich. Denn dieselbe setzt voraus, daß auch das Abnorme in dem Charakter des Menschen sich unter allen Umständen behaupten darf und muß, was eine Ungereimtheit ist. Schlechthin unveränderlich ist nur das Grundgesetz des Willens, Schmerz und Übel zu fliehen und nach dem Gut, nach der Befriedigung zu streben. Aber welche Richtung dieses Streben nehmen wird, das hängt wesentlich von der Einsicht und von anderen Bedingungen ab und kann durch diese modifiziert werden.

Die oben bekämpfte fatalistische Ansicht, welche die Gesetzmäßigkeit der Handlungen im theoretischen Sinne für eine Rechtfertigung derselben in moralischer Hinsicht hält, ist mehr den Vertretern der positiven Wissenschaft eigen. Die Philosophen huldigen oft einem Fatalismus anderer Art, welcher im Grunde vielleicht noch schlimmer ist. Darunter verstehe ich nämlich vor allem die Voraussetzung eines „göttlichen Plans in der Geschichte", den die Menschen gezwungen seien, unbewußt auszuführen. Diese Voraussetzung impliziert eine gleich unwürdige Vorstellung von Gott wie von den Menschen. Man muß dann annehmen, daß Gott mit dem niedrigsten Schmutz des Lebens und der Leidenschaften in direkter Beziehung stehe, daß er keine Schlechtigkeit der Mittel scheue, sondern nach der Maxime der Jesuiten, daß der Zweck die Mittel heilige, verfahre[1]). Und die Menschen

[1]) Auf welche Weise die „Geschichte" gemacht wird, ist jedermann sattsam bekannt. Die hauptsächlich bewegenden Kräfte sind — nationaler, dynastischer und partikulärer Egoismus, Herrsch- und Gewinnsucht und die hauptsächlichsten Mittel — Massenmord (genannt Krieg), überhaupt Gewalt

Digitized by Google

werden dann als bloße Marionetten gedacht, die sich zwar gar ernstlich geberden, aber nur scheinbar ihre bewußten Absichten verfolgen, in der Tat vielmehr eine fremde Absicht ausführen, ohne ihr Wissen und Wollen. Wahrhaftig, diese Rolle wäre noch erniedrigender, als die einer hölzernen Marionette. Denn diese, wenn auch von Drähten oder Fäden gezogen, braucht sich doch wenigstens nicht einzubilden, daß sie sich aus eigenem Antriebe bewege. Die einzige würdige Auffassung der Geschichte ist die, daß die Menschen sich selbst ihr Schicksal bereiten, ohne Intervention irgendeiner fremden Gewalt. Diese Auffassung ist auch die einzige wissenschaftliche, weil sie allein mit der Anerkennung der ausnahmslosen Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität vereinbar ist.

Die pantheistische Wendung jenes Gedankens eines göttlichen Plans in der Geschichte ist die Annahme gewisser „Ideen", die in den Völkern sitzen und deren Geschicke bestimmen sollen. Die Völker erscheinen dann als ein Spielball der „Ideen". Es ist unglaublich, daß denkende Menschen ein absonderliches Vergnügen an der Annahme solcher „Ideen" haben, ja dabei in dem Bewußtsein einer ganz besonders erhabenen Auffassung der Geschichte förmlich schwelgen. Wenn aber diese „Ideen" einen menschlich denkbaren Sinn haben sollen, so darf man offenbar darunter nicht eine Art Dämonen verstehen, von welchen die Menschen besessen und wider ihr Wissen und Wollen getrieben werden, sondern nur *Vorstellungen* von einer besseren und darum wünschenswerten Gestaltung moralischer und sozialer Zu-

---

und Betrug. Schöne Ingredienzen für einen „göttlichen Plan"! Dazu hat niemand auch nur anzudeuten vermocht, worin denn dieser angebliche „Plan" bestehe, was das Endziel der unzähligen Leiden und Mühen der geschichtlichen Bewegung sei. Das wahre Endziel, welches die Menschen aus eigener Einsicht und eigenem Interesse verfolgen sollen, ist in der Tat nichts anderes, als die möglichste Befreiung des Menschen aus den Banden der Natur, also die möglichste Umkehrung der angeblich von Gott gestifteten Ordnung selbst. Die Anhänger eines göttlichen Plans dagegen sollten konsequenterweise jeden Eingriff in den natürlichen Lauf der Dinge als eine Auflehnung gegen Gott betrachten und demgemäß perhorreszieren, wie es fromme Leute auch wirklich oft getan haben. Damit wäre also aller Fortschritt und alle Zivilisation, welche aus eben solchen verbessernden Eingriffen des Menschen erwächst, im Prinzipe verurteilt.

Digitized by Google

stände. Die Menschen sind zur Genüge schon von ihren Naturtrieben und Leidenschaften besessen und getrieben. Wenn man also unter „Ideen" höhere Mächte verstehen will, so darf man sich ihre Wirksamkeit nicht, wie die der Naturtriebe, als eine der höheren Natur des Menschen fremde, unbewußte und fatalistische, sondern umgekehrt als eine aus dem besseren Bewußtsein selbst entspringende denken. Und in der Tat, weit entfernt, daß der Mensch gezwungen wäre, irgendeinen Zweck oder eine „Idee" der Natur unbewußt und unselbständig auszuführen, ist vielmehr die entgegengesetzte Annahme richtig, daß der Endzweck, welchen der Mensch seinem eigenen Dasein mit Freiheit und Bewußtsein setzt, von der bewußtlosen Natur von Anfang an angestrebt worden ist, oder kürzer, daß der Mensch selbst der Endzweck der Natur ist, wie ich es in dem Aufsatz *von dem Endzweck der Natur* gezeigt habe[1]).

4. Rekapitulation der Hauptsache.

Man erstaunt über die Absurdität derjenigen, welche aller Vernunft und aller Erfahrung zum Trotz dem Menschen absolute Freiheit zuschreiben und die Freiheit überhaupt als vollkommene Gesetz- und Bestimmungslosigkeit auffassen. Aber diese Ansicht ist früher die herrschende gewesen und man muß sich darum klar machen, wie die Menschen zu derselben geführt worden sind.

Im Grunde verstehen alle unter der Freiheit dasselbe, nämlich die Selbstbestimmung, d. h. die Bestimmung des Wollenden aus eigener Machtvollkommenheit oder nach Gründen und Antrieben seiner eigenen Natur, unabhängig von aller fremden Nötigung. Frei im uneingeschränkten Sinne kann also nur dasjenige sein, was ein wahrhaft eigenes Wesen besitzt und mithin unbedingt ist. Denn das Unbedingte oder Absolute ist eben dasjenige, was ein wahrhaft eigenes, nicht von außen entlehntes oder durch auswärtige Bedingungen geschaffenes und bestimmtes Wesen besitzt. Freiheit ist also eine Art Absolutheit. Nun ist aber die empirische Natur des Menschen durch und durch ein Produkt

[1]) Dieser Aufsatz folgt in dem dritten Teil dieses Bandes.

Digitized by Google

von Bedingungen, welche namentlich in seiner leiblichen Organisation liegen und in den Einflüssen, denen er im Laufe des Lebens unterworfen ist. Bei allen Handlungen, welche bloß aus der empirischen Natur des Menschen erfolgen, kann man daher die auswärtigen, sie erzeugenden Bedingungen angeben, oder würde dies wenigstens können, wenn man von dem ganzen Tatbestand Kenntnis hätte.

Allein das Dasein des Menschen ist durch die Täuschung bedingt, welche ihm ein eigenes Wesen, ein „Selbst" in ihm vorspiegelt, ihn also in seinem Selbstbewußtsein als unbedingt erscheinen läßt. Ohne diesen Schein eines „Selbst" in uns, würden wir keine Persönlichkeiten, könnte von „uns", von unserem „Ich" keine Rede sein. Daher scheint es dem Menschen unmittelbar gewiß zu sein, daß er wenigstens in seinem Wollen unbedingt, d. h. frei sei. Da aber nichts in seiner empirischen Natur diesen Charakter von Absolutheit besitzt, da sein Ich keinen wahrhaft eigenen Inhalt hat, also innerlich leer ist, so sind die Menschen zu der Ansicht gedrängt worden, die Freiheit sei vollkommene Leerheit oder Bestimmungslosigkeit des Wollens. Dazu kam noch die Beobachtung, daß der Mensch oft von verschiedenen, ja entgegengesetzten Motiven bewegt wird, von denen bald das eine, bald das andere überwiegt. So wurde man in der Ansicht bestärkt, frei sei nur dasjenige, was gar keine bestimmte Natur und keinen Grund seines Wollens und Handelns hat. Aber ein Ding ohne bestimmte Natur ist ein Unding, ein logischer Widerspruch; das wäre ein Etwas, welches nichts, oder ein Nichts, welches etwas wäre. Eine solche bestimmungslose „Freiheit" wäre auch, wie ich oben gezeigt habe, nichts anderes als die Abhängigkeit vom absoluten Zufall, welche alle Moralität und alle Verantwortlichkeit ausschließt.

Aber nun sieht man schon ein, welches der wahre Begriff der Freiheit ist. Seiner empirischen Natur nach ist der Mensch zwar ein bloßes Produkt von Bedingungen und der Schein eines eigenen Wesens oder Inhalts seiner Individualität, eines „Selbst" in ihm ist ein bloßer Schein. Allein eben deshalb hat der Mensch auch das Bewußtsein oder mindestens das Gefühl davon, daß seine empirische Natur nicht die wahrhaft eigene, die normale ist; daß sein wahres Selbst nicht, wie es scheinbar der Fall ist,

Digitized by Google

in der Individualität, sondern außerhalb derselben, in der Norm der Dinge liegt. Auf diesem Bewußtsein beruht seine wahre Freiheit, welche nicht in der Gesetz- und Bestimmungslosigkeit des Willens, sondern vielmehr in der Konformität desselben mit den Gesetzen und Forderungen der wahrhaft eigenen, normalen Natur der Dinge besteht. Diese Gesetze und Forderungen sind aber dem natürlichen Egoismus entgegengesetzt, welcher auf der natürlichen, die Individualität selbst bedingenden Täuschung beruht. Das Gesetz der Moralität ist somit selbst das Gesetz der Freiheit, und innerlich frei ist der Mensch nur, soweit er moralisch gut ist.

Aber nicht allein dies, sondern der Mensch sieht sich damit auch gegen sich selbst (gegen sein wahres Selbst) verpflichtet, dem moralischen Gesetze trotz aller entgegenwirkenden Triebe und Motive zu folgen, und kann sich beim Zuwiderhandeln durch keine Notwendigkeit entschuldigen. Denn er kann eben die Notwendigkeit unmoralischer Handlungen nicht als eine in seinem wahrhaft eigenen, normalen Wesen begründete darstellen. Darum ist der Mensch für seine Handlungen sowohl äußerlich wie innerlich verantwortlich. Darum ist er nicht bloß ein physisches, sondern ebensosehr, ja noch mehr ein moralisches Wesen.

Jetzt ist die Sache, hoffe ich, klar gemacht. Die Annahme, daß der Mensch Anteil an der Absolutheit habe, daß ihm Freiheit zukomme, ist allerdings richtig. Aber diese Freiheit und Absolutheit liegt nicht in seiner Individualität als solcher, sondern beruht umgekehrt auf dem Gefühl und dem Bewußtsein, daß die Individualität an sich leer und nichtig ist, daß unser wahres Selbst außerhalb derselben, in dem wahren Unbedingten liegt. Dagegen ist die Annahme einer absoluten Freiheit des Individuums, überhaupt irgendeines absoluten Charakters der Individualität als solchen nicht allein mit den Tatsachen unvereinbar, sondern vereitelt auch ihren eigenen Zweck. Denn wozu braucht man Freiheit beim Menschen anzunehmen? Doch wohl um die Moralität und Verantwortlichkeit darauf zu gründen, um die an den Menschen gestellte Forderung zu rechtfertigen, daß er sich nicht von sinnlichen Trieben und physischen Gesetzen beherrschen lassen solle. Aber die Annahme eines absoluten

Digitized by Google

Charakters des Individuums als solchen wäre ja die Negation der Moralität, welche Verleugnung der Individualität ist. Die Annahme eines absoluten Charakters des Individuums als solchen führt auch nicht zum Begriffe der wahren Freiheit, der Selbstbestimmung, sondern vielmehr zu der Voraussetzung der Bestimmungslosigkeit, der Abhängigkeit desselben vom absoluten Zufall, mit welcher keine Moralität und Verantwortlichkeit vereinbar ist.

Digitized by Google

RELIGION.

VORBEMERKUNGEN.

Um geläufige Ausdrücke zu gebrauchen, sage ich: „Es gibt zwei Arten der Religion, eine Religion der *Furcht* und eine Religion der *Liebe.* Die erstere ist der Kultus der Macht, die letztere der Kultus des Ideals. Diese beiden Arten haben miteinander nichts Gemeinsames, außer dem Umstand, daß in dem Bewußtsein der Menschen ein stetiger Übergang von der ersteren zur letzteren sich vollzieht. Mitten im Übergang besteht natürlich eine Mischung der beiden. Daher der gemeinsame Name: Religion.

Die Religion der Furcht beruht auf dem Gefühl der *Abhängigkeit* von einem *mächtigen* Wesen, die Religion der Liebe auf dem Gefühl der *Verwandtschaft* oder Affinität mit einem *höheren,* guten und vollkommenen Wesen. Die erstere steht in keinem ursprünglichen Zusammenhang mit Moralität, hat vielmehr nur zu oft der Sittlichkeit ihrer Bekenner starken Abbruch getan und deren moralisches Bewußtsein getrübt. Die letztere ist dagegen mit Moralität und allen höheren Lebensimpulsen im Menschen auf das innigste verbunden, ja bildet die natürliche Krönung derselben. Die erstere wird unvermischt nur auf der niedrigsten Stufe der menschlichen Entwicklung, fast nur in dem Fetischismus der wilden Völker angetroffen. Die letztere ist unvermischt noch gar nirgends anzutreffen. Was man gewöhnlich unter Religion versteht, ist eine Mischung dieser beiden Arten, welche dadurch entsteht, daß der Gegenstand der einen Religion, das Wirkende und Mächtige, mit dem Gegenstand der anderen, dem Guten und Vollkommenen, also die Allmacht mit dem Ideal für identisch gehalten wird.

Digitized by Google

Diese Mischung heterogener Elemente ist nun der Grund der Widersprüche, die an der Wurzel der Religionen liegen und einen, wenn auch langsamen, doch sicheren Untergang derselben herbeiführen. Daher die Unmöglichkeit für das gereifte Bewußtsein der Menschen, sich mit irgendeiner der bestehenden Formen der Religion zufrieden zu geben; daher der ewige Kampf und die ewige Verwirrung auf dem religiösen Gebiete. Um eine endgültige Versöhnung und Einigung zu ermöglichen, gibt es keinen anderen Weg als — Klärung des religiösen Bewußtseins, Läuterung desselben von allen heterogenen, zu seinem Wesen nicht gehörenden Elementen. Nach der gegenwärtig herrschenden Strömung der Meinungen steht zu befürchten, daß mit dem Heterogenen und Falschen, was der Religion beigemischt ist, auch die Religion selbst in den Gemütern der Menschen verdunkelt und ausgelöscht werden wird. Daher ist es doppelt notwendig, eine entscheidende Wendung zu machen.

Religion ist das Verhältnis des Menschen zu Gott. Man muß sich also vor allen Dingen klar zu machen suchen, was man unter Gott verstehen will und soll. Bekanntlich ist sehr Verschiedenes mit dem Worte „Gott" bezeichnet worden. Erstens das Unbedingte; dann aber auch dasjenige, was den Grund aller Dinge, also auch des Geschehens in der Natur und der Ordnung derselben enthält, kurz das Allmächtige. Man hat sich nicht gefragt, ob es denn zu dem Wesen des Unbedingten gehöre, den Grund aller Dinge zu enthalten. Das Bestreben ging nicht auf eine Reinigung und Sonderung, sondern vielmehr umgekehrt stets auf eine Kumulation von Attributen in dem Begriffe Gottes. Man ist denn auch damit nicht zufrieden, das Unbedingte als den Grund der natürlichen Ordnung der Dinge anzusehen. Erst wenn man demselben eine der menschlichen ähnliche Natur, Intelligenz, Willen und ein Bewußtsein seiner selbst beigelegt hat, hält man es des Namens Gott für würdig. Endlich wird auch unter Gott das Prinzip des Guten und der Vollkommenheit verstanden.

Schon aus dieser Aufzählung dessen, was unter Gott verstanden wird, ersieht man, wie wenig Klarheit in diesem wichtigsten aller Probleme herrscht. Man hat denn auch keine Ahnung davon, daß in dieser Hinsicht zwei radikal verschiedene

Digitized by Google

Auffassungen in dem Bewußtsein der Menschen zugleich Platz finden, zwei logisch unvereinbare und unverträgliche Grundanschauungen vermischt werden, nämlich zwei prinzipiell sich ausschließende Ansichten über Gott oder das Unbedingte und dessen Verhältnis zu der Welt der Erfahrung.

Dieses nachzuweisen, ist die Hauptaufgabe der nachfolgenden Erörterungen, und gleich hier am Eingang müssen wir eine möglichst bündige Darlegung der Sache versuchen.

Man frage sich folgendes: Sollen wir nur dasjenige für gut und recht halten, was die Allmacht tut und befiehlt, und zwar eben weil es die Allmacht tut und befiehlt, oder müssen wir annehmen, daß es etwas gibt, was an und für sich gut und recht ist und wonach alles, auch die Handlungen und Wirkungen der Allmacht selbst, als nach einer höchsten, unbedingten und unverrückbaren Norm beurteilt werden soll? Kurz gesagt: Was hat höhere Berechtigung, das Physische oder das Moralische?

Die Mehrzahl der denkenden Menschen wird sich gewiß für das letztere entscheiden, weil die Menschen fühlen oder ahnen, daß das Physische über das Moralische stellen, die Macht zur Quelle des Guten und des Rechts machen, nichts weniger heißt, als das Beste und Edelste in sich selbst aufgeben, sich seiner moralischen Autonomie und Unabhängigkeit entkleiden, ja sich zu einer bloßen, des inneren Lichtes und Haltes ermangelnden Sache machen. Aber dann muß man auch begreifen, daß man sich damit in einem prinzipiellen Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung des Unbedingten und dessen Verhältnisses zu der Welt der Erfahrung befindet. Das ist es gerade, was man nie einsieht und warum man stets in Selbstwidersprüchen befangen bleibt. Das ist der Grund der ewigen Unreife und Uneinigkeit auf dem moralischen und dem religiösen Gebiete.

Die gewöhnliche Ansicht über das Verhältnis zwischen dem Unbedingten und der Welt der Erfahrung ist die, daß das Unbedingte den zureichenden Grund der Welt enthalte und diese sich aus ihm ableiten lasse.

Aber das Unbedingte ist der letzte und höchste denkbare Kern der Wirklichkeit. Dasselbe steht über allem und über ihm steht nichts. Alles, was in dem Unbedingten liegt oder aus ihm

Digitized by Google

entspringt, ist daher *eo ipso* normal, also gut, vollkommen, keiner Rechtfertigung fähig und bedürftig. Denn wie könnte es eine Norm geben, welche über dem Unbedingten stünde, da dasselbe vielmehr das höchste Denkbare überhaupt ist? Die Vollkommenheit ist nichts anderes, als die normale Beschaffenheit der Dinge, das, was die Dinge sein sollen: und wie könnten die Dinge etwas anderes sein sollen, als was sie nach ihrem Ursprung aus dem Unbedingten, d. h. aus der höchsten Norm selbst, wirklich sind?

Faßt man nun pantheistisch oder atheistisch das Unbedingte als mit der Welt identisch oder dieser immanent auf, so muß man folglich konsequenterweise behaupten, wie es *Spinoza* und *Hegel* getan haben, daß alles Wirkliche normal, d. h. gut, recht und vollkommen ist.

Faßt man das Unbedingte theistisch als die Ursache oder den allmächtigen Schöpfer der Welt auf, so muß man konsequenterweise behaupten, daß alles, was der Allmächtige tut oder befiehlt, *eo ipso* normal, d. h. gut, recht und vollkommen ist.

Wie unvereinbar mit diesen Annahmen ist aber das Schauspiel, welches uns die Welt darbietet! Diese Welt ist voll des Übels und des Bösen, der Unvollkommenheit und der Verkehrtheit. Unter den lebenden Wesen, von dem niedrigsten Tiere bis zum Menschen, herrscht Egoismus, Krieg, Vertilgung und Ausbeutung des einen durch den anderen. Zwischendurch wirken die großen physischen Kräfte blind, rücksichtslos, das Leben tausendfältig zerstörend, ohne jegliche Offenbarung eines höheren Antriebs oder Zwecks. Diese Welt für normal oder vollkommen erklären, hieße das Licht der Vernunft in sich auslöschen und sein moralisches Gefühl ertöten, kurz den besseren Teil seiner selbst verleugnen.

Sieht man dieses ein, so ist man schon in seinem Herzen der wahren, der kritischen Philosophie zugetan und weiß nur nicht, welche unerschütterliche Basis man für seine Überzeugung besitzt.

Die kritische Philosophie geht von der genauen Konstatierung der Tatsachen aus, welche zu der Einsicht führt, daß die Gegenstände der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß die Beschaffenheit derselben mithin eine abnorme ist. Dieses

Digitized by Google

Faktum wird durch die natürliche Täuschung maskiert, welche uns in der Erfahrung Substanzen, also normal beschaffene Dinge — nämlich ein beharrliches Selbst in uns und eine Welt unwandelbarer Körper außer uns — vorspiegelt. Allein eben diese natürliche Täuschung, welche das Dasein der Objekte der Erfahrung selbst bedingt, dokumentiert am schlagendsten die Abnormität ihrer empirischen Beschaffenheit. In Wahrheit sind alle Gegenstände der Erfahrung nur flüchtige Erscheinungen, ihr scheinbar ruhendes Sein ist in der Tat ein fortwährendes Neuentstehen; ein wahrhaft eigenes, unentstandenes und unwandelbares Wesen besitzen sie nicht.

Daß nun die empirische Natur der Dinge eine abnorme ist, dies bedeutet, daß dieselbe Elemente enthält, welche dem wahrhaft eigenen, normalen, unbedingten Wesen der Dinge fremd sind und folglich ihren Grund in diesem nicht haben können. Dies ergibt also eine ganz andere Ansicht über das Unbedingte und dessen Verhältnis zur Welt, als die gewöhnliche. In dem Unbedingten sollen wir nicht den Grund, die Ursache oder den Schöpfer, sondern die höhere, normale Natur der Dinge sehen, nicht das Allmächtige, sondern das Gute und Vollkommene, nicht den Herrscher, sondern das Ideal, nicht eine äußere, uns fremde Gewalt, sondern unser eigenes höheres Wesen selbst. Das Verhältnis des Unbedingten zu der Welt der Erfahrung ist nicht dasjenige des Grundes zu seiner Folge, sondern dasjenige des Höheren zum Niederen, der Norm zu dem von der Norm Abgefallenen, des Sichselbstewiggleichen zu dem mit sich Entzweiten und ewig Wechselnden, das sich selbst verurteilt und verleugnet [1]).

Darin stimmen das religiöse Gefühl und die wissenschaftliche Einsicht vollkommen überein.

„Die Beschaffenheit der Welt ist so geartet, daß der Grund derselben (wenn sie einen Grund hat) nicht unsere Norm, unser

---

[1]) Der technische Ausdruck für dieses Verhältnis ist seit *Kant* der von „Ding an sich" und „Erscheinung". Nur hatte *Kant,* wie schon oben erwähnt worden ist, von diesem Verhältnis keinen rechten Begriff. Besseres Verständnis desselben findet sich bei älteren Denkern und namentlich bei *Platon,* wie dessen Lehre von den „Ideen" beweist. Diese merkwürdige Lehre ist für viele Gegenstand der Begeisterung, für manche aber auch Gegenstand

Digitized by Google

Ideal, nicht das Prinzip des Guten und der Vollkommenheit sein kann" — so spricht das moralische Gefühl jedes unbefangenen Menschen.

„Das Unbedingte, das Ding an sich kann nicht der zureichende Grund der Welt der Erfahrung sein, weil diese Elemente enthält, welche ihm fremd und daher aus ihm nicht ableitbar sind" — so spricht die von dem obersten Gesetze des Denkens und der genauen Konstatierung der Tatsachen ausgehende Wissenschaft.

Nach der übereinstimmenden Aussage dieser beiden sollen wir also Gott oder das Unbedingte ausschließlich nur als die Norm, das Ideal, als die höhere Natur und Einheit der Dinge selbst, nicht aber als den Grund ihrer empirischen Beschaffenheit denken.

Erst wenn die Menschheit dieses begriffen haben wird, wird sie die Reife und Selbständigkeit des mündigen Alters erreichen, vor selbstimponierten Autoritäten sich nicht mehr beugen, vor selbsterfundenen Schrecken nicht mehr erzittern und selbstgemachte Götzen nicht mehr anbeten. Furcht und Abhängigkeit sind keine Bestandteile des echten religiösen Gefühls. Im Gegenteil hebt uns dasselbe über die Abhängigkeit von allem Äußeren, Fremden hinaus, indem es uns die Gewißheit gibt, daß das Höchste uns verwandt ist, ja unser eigenes nichtempirisches Wesen ausmacht.

Die bis jetzt herrschende Ansicht ist diesem so ziemlich entgegengesetzt. Gerade in dem Gefühle der Abhängigkeit von einer übermächtigen Gewalt will man den Kern der Religion sehen. Frömmigkeit ist in dem Bewußtsein der meisten Menschen gleichbedeutend mit Gottesfurcht. Man ist geneigt, unter einer frommen oder religiösen Disposition weniger eine habituelle Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit, als viel-

---

des Spottes gewesen, und beides mit Recht. Die Annahme, daß jede Gattung der Dinge ein Urbild, einen ewigen Mustervertreter habe, der in einem inkorruptiblen Modellhimmel aufbewahrt werde, ist freilich eine kindliche. Aber derselben liegt die tiefe und richtige Ahnung zugrunde, daß es eine höhere Natur der Dinge gibt, daß wir in dem Unbedingten nicht den Grund, die Quelle oder gar den Macher der Welt, sondern die Norm, das Ideal zu sehen haben. Darum hat *Platon* Gott ausschließlich als das Gute und Vollkommene gedacht und in dieser Hinsicht die hier dargelegte Lehre antezipiert.

Digitized by Google

mehr ein bereitwilliges Sichducken unter Autoritäten zu verstehen. Danach wäre das Urbild der Frömmigkeit das Schaf, und die römischen Priester hätten Recht mit ihrem Bestreben, alle Menschen zu Schafen zu machen.

„Aber", wird man hier vielleicht sagen, „ist denn nicht wenigstens Demut ein Bestandteil der echten Frömmigkeit?" Wohl ist Demut von dem echt religiösen Bewußtsein unzertrennlich. Allein dieselbe hat ihren Grund nicht in dem Gefühle der eigenen Nichtigkeit vor einer überschwänglichen Macht, sondern in dem Gefühle des tiefen Abstandes zwischen unserer niederen empirischen Natur und dem Ideal. Das Ideal ist aber kein äußerer Faktor, sondern unser eigenes, höheres, normales Wesen selbst. Denn das höchste Gut, die volle Verwirklichung des Ideals, ist nichts anderes als — vollkommene Identität mit sich selbst, welche allerdings in dieser Welt nie erreicht werden kann, weil diese Welt Elemente enthält, die dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd sind und darum eine ewige innere Selbstentzweiung bedingen. — Es gibt also zwei Arten von Demut, welche einen ganz verschiedenen Charakter haben. Sich vor der Macht demütigen, ist erniedrigend, knechtisch und feig. Sich vor dem Ideal demütigen, ist dagegen befreiend und erhebend. Denn die Demütigung vor dem Ideal ist nichts anderes, als die Erhebung im Geiste über die gemeine Wirklichkeit.

Man glaube nicht mehr, beides vereinigen zu können. Der Kultus des Physischen ist mit dem des Moralischen, der Kultus der Macht mit dem des Ideals logisch unverträglich. Es ist Zeit, dieser gewohnten Vermischung des Heterogenen und Unverträglichen ein Ende zu machen. Will man das Mächtige anbeten, so muß man sich darauf gefaßt machen, daß man damit sein eigenes besseres Wesen verleugnet und den wahren Gott negiert. Faßt man dagegen der Wahrheit gemäß Gott als das Höhere und Höchste auf, so muß man begreifen, daß er nicht den zureichenden Grund dieser dem Ideal so wenig entprechenden Welt enthält und weder physische Eigenschaften, wie Allmacht, Allgegenwart und ähnliche, noch psychologische Eigenschaften, wie Denken, Wissen und Wollen, besitzt, sondern bloß durch moralische Prädikate zu bezeichnen ist. Gott ist das Gute, Wahre, Vollkommene, die Norm, das Ideal. Denn das Wesen des Un-

Digitized by Google

bedingten oder des „Dinges an sich“ ist ungetrübte Identität mit sich selbst, und diese umfaßt alles jenes in sich.

Das sind die Gedanken, welche in dem Nachfolgenden ausführlicher erörtert werden sollen[1]).

[1]) Der Bankerott der bisherigen Theologie tritt gegenwärtig besonders deutlich zutage. Wer in die Schriften der neueren freisinnigen Theologen — und nur von diesen kann die Rede sein, wenn es sich um eine rationelle Theologie handelt — einen Blick getan hat, muß mit Bedauern bemerkt haben, wie kläglich sich diese Männer drehen und winden, ohne auf einen festen Punkt, einen haltbaren Gedanken kommen zu können. Sie schreiben eben über Sachen, von denen sie nichts wissen. Das ist nun freilich das Los aller theologischen Schriftsteller überhaupt; aber die Lage der freisinnigen Theologen ist darum eine so mißliche, weil sie sich dieses Umstandes mehr oder weniger klar bewußt sind, ja es mitunter selbst aussprechen, was sie jedoch natürlich nicht hindert, fort und fort recht dicke Bände über den ihnen unbekannten Gegenstand zu schreiben.

Digitized by Google

ERSTES KAPITEL.

DAS WAHRE WESEN DER RELIGION.

1. Das Wesen wahrer Religion im allgemeinen.

Man kann sich über das Wesen der Religion nie verständigen, wenn man nicht eine elementarste Definition derselben aufstellt, in welcher alle einverstanden sind und welche als Basis für weitere Entwicklungen dienen kann.

Die elementarste Definition wahrer Religion ist nun die, daß dieselbe *eine Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit ist.*

In dieser Definition werden hoffentlich alle übereinstimmen. Wer nichts als die gemeine Wirklichkeit anerkennt, also dem puren Naturalismus huldigt, von dem kann man sagen, daß er ohne Religion ist. Zwar haben auch pure Naturalisten (wie *Aug. Comte* und andere) eine sogenannte „Religion der Humanität" gepredigt, als Ersatz für die bestehenden Religionen. Allein dieselbe ist offenbar kein Ersatz, sondern vielmehr das Geständnis, daß ein Ersatz nötig ist, daß das Bedürfnis nach Religion in der Natur des Menschen liegt, obgleich es bis jetzt keine rechte, vollgültige Befriedigung gefunden hat, mit anderen Worten, daß der Geist der Menschen sich bei der gemeinen Wirklichkeit nicht zu beruhigen vermag. Ohne Gott, d. h. ohne ein über die Natur erhabenes Wesen kann von Religion nicht im Ernst die Rede sein.

Ehe wir nun weiter darnach fragen, was der Grund jener Erhebung des Geistes sein mag, können und müssen wir von Anfang an konstatieren, daß die oben gegebene Definition vieles von dem, was man gewöhnlich Religion nennt, von dem Begriffe wahrer Religion prinzipiell ausschließt.

So hat vor allem die Anbetung des Bösen, wie sie z. B. im Altertum in dem Molochdienste bestanden hat und gegenwärtig

Digitized by Google

noch unter vielen wilden Stämmen besteht, offenbar nichts Gemeinsames mit wahrer Religion. Denn dieselbe impliziert nicht eine Erhebung, sondern umgekehrt eine Erniedrigung des Geistes, weil sie sich ausschließlich an die niedrigsten Triebe der menschlichen Natur wendet. Der Grund und der Antrieb zur Anbetung des Bösen kann nur die egoistische Furcht sein, welche sich der Menschen in einem solchen Grade bemächtigt, daß sie, wie es von den alten Phönikern und Karthagern überliefert wird, ihre eigenen Kinder lebendig verbrannten, um nur den Zorn der bösen Macht von sich selbst abzuwenden. Es bedarf wahrlich keines weiteren Beweises, daß eine solche gräßliche Geistesverfinsterung mit echter Religion kein gemeinsames Element hat.

Aber die Konsequenz führt uns notwendig in derselben Richtung noch weiter fort. Auch wenn man eine zwar nicht ausschließlich böse, aber doch gemischte Macht verehrt, wie sie sich z. B. in der Natur offenbart, wo Gutes und Böses überall zusammen auftreten, so kann auch diese Verehrung dem Begriffe der wahren Religion, wie sie oben definiert worden ist, nicht entsprechen. Denn eine solche Macht würde eben um nichts besser sein, als die gemeine Wirklichkeit, und unser Verhältnis zu derselben könnte mithin in keinem Sinne einen mehr religiösen Charakter tragen, als unser Verhältnis zur Natur.

„Wenn aber diese Macht eine selbstbewußte ist", wird man vielleicht entgegnen, „so steht sie eben dadurch höher, als die blind wirkende Natur und kann Gegenstand religiöser Verehrung sein." Das sicherlich nicht. Denn ein gemischtes Prinzip ist eben auch schlecht, und da hilft ihm sein Bewußtsein nichts. Ganz im Gegenteil. Denn wenn unbewußte Schlechtigkeit nichts Gutes ist, so ist bewußte Schlechtigkeit noch viel weniger gut. Wie könnte sie ein würdiger Gegenstand der Verehrung sein?

Man sieht also, Gegenstand der wahren Religion kann weder die bloße Macht als solche, noch die selbstbewußte Macht als solche, sondern nur ein moralisch gutes und vollkommenes Prinzip sein, ohne jede Beimischung des Bösen, Niedrigen, Tadelnswürdigen. Damit wird es klar, daß die meisten sogenannten Religionen mit der echten Religion nichts Gemeinsames haben. Denn dieselben sind eine Anbetung personifizierter Naturmächte. Wenn man aber die Macht der Natur, sei es im ganzen oder,

Digitized by Google

wie bei dem Polytheismus, in den Teilen personifiziert, sich als menschenähnlich vorstellt, so erhält sie dadurch noch in keiner Weise den Charakter des Göttlichen, Anbetungswürdigen, Geisterhebenden, ebensowenig wie die Wirkungen und Einrichtungen der Natur dadurch den Charakter des Normalen und Vollkommenen gewinnen. Echte Religion haben wir nur dann, wenn für uns das moralisch Gute und Vollkommene über allem steht, wenn wir in diesem den Schwerpunkt aller Wirklichkeit und vornehmlich unserer eigenen Natur sehen.

Hierauf müssen wir unseren Standpunkt nehmen.

Es gibt Geister, deren Gefühl innerer Selbständigkeit so stark ist, daß sie selbst der Allmacht trotzen, wenn sie bei derselben Bosheit und Ungerechtigkeit voraussetzen. Einen kräftigen Protest dieser Art bietet z. B. *Byrons* Drama „Kain". Dieser Trotz ist nun allerdings selbst kein religiöses Gefühl, aber doch eine notwendige Voraussetzung der echten religiösen Disposition, gleichsam die negative Seite derselben, nämlich der Trieb, das Heiligtum der in unserem Inneren thronenden wahren Gottheit auf jede Gefahr hin zu verteidigen. Leider sind aber die meisten Menschen nur zu sehr geneigt, sich vor dem Mächtigen zu ducken, auch wenn sie sich dasselbe moralisch als noch so nichtswürdig vorstellen. Ja, sie wagen es nicht einmal, sich dessen Nichtswürdigkeit zum klaren Bewußtsein zu bringen, sondern setzen lieber voraus, das Mächtige dürfe nicht nach unseren moralischen Begriffen beurteilt werden[1]). Sie sehen also nicht ein, daß gerade die Norm zur moralischen Beurteilung das Göttliche in der Welt ist. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist die folgende Äußerung *Luthers* aus dessen Schrift *De servo arbitrio:*

„Dies ist die Spitze des Glaubens, zu glauben, daß der gnädig ist, der so wenige rettet und so viele verdammt; daß der gerecht ist, der nach seinem eigenen Belieben uns notwendig zu Verdammten machte, so daß, wie Erasmus sagt, er sich an den Martern

[1]) Ähnliches findet auch in dem Verhältnis von Mensch zu Mensch zuweilen statt. Sklaven und Leibeigene, welche in einer knechtischen Gesinnung von klein auf erzogen worden sind, glauben manchmal ernstlich, daß Handlungen und Charakterzüge, welche bei den gewöhnlichen Menschen unmoralisch und tadelnswürdig sind, bei den „Herrschaften" erlaubt seien und auch nicht innerlich getadelt werden dürfen.

Digitized by Google

der Unglücklichen zu ergötzen scheint und mehr Haß als Liebe verdiente. Wenn ich durch die Vernunft begreifen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein kann, der so viel Zorn und Bosheit zeigt, dann brauchte ich den Glauben nicht[1])".

Luther war also entschlossen, seinem Gewissen zum Trotz das Böse und Schlechte als gut und gerecht anzuerkennen, weil er es für allmächtig hielt. Es ist tief traurig, eine solche Verleugnung der wahren Religion auch von besseren Menschen adoptiert, ja als die wahre Religion selbst gepredigt zu sehen.

Die wahre Religion ist der Kultus des Ideals. Die echt religiöse Erhebung des Geistes ist eben nur darum möglich; weil es eine höhere Natur der Dinge gibt, weil alles Übel, alles Schlechte, Böse und Niedrige dem wahren, ewigen, unbedingten Wesen der Dinge fremd, also etwas Abnormes, Nichtseinsollendes und Nichtzurechtfertigendes ist.

Wir müssen uns die theoretischen Grundlagen der Sache vergegenwärtigen.

Die Aussage des obersten Denkgesetzes lautet so: Seinem eigenen Wesen nach ist ein jedes Ding mit sich selbst identisch. Der Begriff des Unbedingten ist eine bloße Spezifikation des Begriffs des Mit-sich-selbst-identischen. Das heißt, das Unbedingte ist nichts anderes, als das eigene Wesen der Dinge, von dem die gegebene Wirklichkeit die „Erscheinung" ist. Die Erscheinung, die Welt unterscheidet sich von dem Unbedingten dadurch, daß sie Elemente enthält, welche dem Wesen der Dinge an sich fremd sind, zu demselben nicht gehören. Diese Elemente sind: die Vielheit mit der ihr anhängenden Relativität der Dinge, ferner die Veränderung (das Geschehen), das Übel und die Unwahrheit. Das Vorhandensein dieser Elemente in den Dingen der Welt konstituiert das Bedingtsein und die Unvollkommenheit, kurz die Abnormität derselben. Im Gegensatz zu dieser empirischen Natur der Wirklichkeit ist das eigene, ewige Wesen der Dinge, d. i. das Unbedingte eins, gut und vollkommen. Mit dem Wechsel

---

[1]) Die erwähnte Schrift *Luthers* habe ich nicht selbst gelesen. Das obige Zitat ist dem Werke *Leckys Geschichte des Ursprungs der Aufklärung in Europa* (deutsch von Jolowicz, 1868, 1. Band, S. 301) entnommen. Doch ist die zitierte Stelle auch in *Langs* Leben von *Luther* erwähnt.

Digitized by Google

und dem Übel, die in der Welt herrschen, hat dasselbe nichts Gemeinsames, steht mit diesen in keiner Verbindung[1]).

Das ist der wirkliche *Gott.*

Durch den Beweis der objektiven Gültigkeit des Begriffs *a priori* wird auch das Dasein Gottes bewiesen. Die Theologie hat in Wahrheit dieselbe Grundlage, wie die Erkenntnis und die Moral. Der Satz der Identität drückt das Wesen Gottes aus.

Doch wurzelt die Religion nicht in einem Begriffe. Der reale Kern derselben, die Religiosität, ist nicht eine Vorstellung, sondern *das innere Gefühl der Verwandtschaft mit Gott.* Wäre das Verhältnis des Menschen zu Gott ein äußerliches, wie dasjenige einer Wirkung zu ihrer Ursache, dann würde die Religion allerdings eine bloße Theorie, ein Ding des Glaubens und der Meinung sein. Allein in der Tat ist Gott nichts anderes, als das wahre, höhere Wesen des Menschen selbst, sowie aller Dinge überhaupt. Daher ist die Religion in ihrem Grunde nicht eine Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, sondern *dieses Verhältnis selbst*, wie es sich in der subjektiven Natur des Menschen geltend machen kann, nämlich als inneres Gefühl der Verwandtschaft mit Gott. Darum bedarf der Mensch, in welchem dieses Gefühl lebendig ist, keiner Beweise für das Dasein Gottes. Gott ist ihm eine Tatsache seines inneren Lebens, mithin unmittelbar gewiß.

Die Religiosität ist also nicht eine Erkenntnisart, sondern selbst ein Faktum. Aber das Eigentümliche dieses Faktums ist, daß dasselbe ohne eine Auslegung oder Interpretation nicht bestehen kann. Die Religiosität ist das Verhältnis des Menschen zu Gott. Nun ist aber Gott kein Gegenstand der Erfahrung in der Weise der Dinge, deren Beschaffenheit selbst in der Erfahrung gegeben ist. Der Mensch kann sich daher seines Verhältnisses zu Gott nicht bewußt sein, ohne sich eine Vorstellung von Gott zu bilden, welche bei dem gegebenen Verhältnisse nicht selbst mitgegeben ist. Diese Vorstellung ist die Interpretation, die Auslegung des inneren Faktums der Religiosität; und die verschiedenen Auslegungen desselben sehen wir eben in den verschiedenen

---

[1]) Der Beweis der theoretischen Sätze ist in dem I. Band dieser Sammlung gegeben.

Digitized by Google

Religionen, soweit diese etwas auch von wahrer, echter Religiosität in sich einbegreifen, was, wie wir oben gesehen haben, nicht immer der Fall war und ist.

Also nicht in der Religiosität selbst, welche zu allen Zeiten und bei allen Menschen, wo sie überhaupt vorhanden, die gleiche ist, sondern in den Interpretationen, in den Auslegungen derselben, d. i. in den Religionen kann Irrtum und Verschiedenheit vorkommen. Die wahre Religion ist die wahre Auslegung des inneren Faktums der Religiosität.

Über die letztere kann nunmehr kein Zweifel bestehen.

Ist wahre Religion überhaupt eine Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit, so kann ihr Gegenstand nicht ein Prinzip sein, welches der Grund oder die Ursache eben dieser gemeinen Wirklichkeit wäre.

Ist wahre Religion eine Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit, so kann sie mit den Trieben unserer niederen empirischen Natur in keinem Verhältnis stehen, also in keinem Falle der Kultus des Mächtigen sein. Denn zur Verehrung des Mächtigen können uns in erster Linie nur niedrige egoistische Motive, Furcht und Hoffnung auf Gewinn bewegen. Wer an einen mächtigen, wirkenden Gott glaubt, welcher straft und belohnt, der kann unmöglich die wahre Religion in ihrer Reinheit besitzen. Denn er kann dann sein inneres Verhältnis zu Gott nicht von Furcht und von Gewinnsucht frei halten.

Für die wahre Religion ist Gott nicht unser Schöpfer oder Herr, sondern unser Ideal, d. h. unser eigenes höheres, normales Wesen selbst. Der Grundbegriff oder die Grundtatsache der wahren Religion ist nicht unsere Abhängigkeit von Gott, sondern unsere Verwandtschaft mit Gott. Es wird somit zur Evidenz klar, daß die theoretische Grundlage der wahren Religion in der kritischen Pilosophie liegt, deren Grundzüge oben angedeutet worden sind.

Ehe ich jedoch dieses näher ausführe, muß ich ein Mißverständnis aufklären, welches sehr verbreitet und folgenschwer ist.

Daß die Religion die Verwandtschaft des Menschen mit Gott impliziert, dessen sind sich alle bewußt, welchen das echte religiöse Gefühl nicht fremd ist. Nun sind die meisten Menschen, infolge der Assoziation der Vorstellungen, unvermögend, sich die Ver-

Digitized by Google

wandtschaft zweier Dinge ohne deren Wesensähnlichkeit zu denken, da die Ähnlichkeit der Dinge in der Regel eine Folge ihres gemeinsamen Ursprungs, also ein Zeichen ihrer Verwandtschaft ist. Darum will man sich Gott durchaus nicht anders, als menschenähnlich denken.

Daß aber Verwandtschaft auch ohne Ähnlichkeit möglich ist, davon bietet uns die Erfahrung selbst Beispiele in Menge dar, wie ich es im 1. Bande (S. 435) gezeigt habe; und wie sollte man das Unpassende des Verfahrens übersehen, Gott, das höchste Wesen unserer empirischen Natur — die doch nur eine tierische, eine animalische ist — zu assimilieren? Die Verwandtschaft Gottes mit uns ist von ganz anderer Art und zwar viel inniger, als diejenige sein würde, die man aus bloßer Wesensähnlichkeit hätte folgern können. Gott ist unser eigenes höheres, normales Wesen selbst. Aber eben darum hat er auch mit unserer empirischen Beschaffenheit, welche voll von Abnormität und Unvollkommenheit ist, weder Ähnlichkeit noch Gemeinschaft.

Es ist geradezu unbegreiflich, daß die Menschen ihre erfahrungsmäßige Beschaffenheit als den Typus des Höchsten festhalten, eben indem sie bestrebt sind, dieses Höchste *außerhalb* der Erfahrung zu suchen. Namentlich vermögen sie sich eine höhere Existenz ohne Selbstbewußtsein durchaus nicht vorzustellen. Aber das Selbstbewußtsein ist unzertrennlich von dem Wechsel der Eindrücke und Vorstellungen, und Wechsel ist unzertrennlich vom Elend; das Selbstbewußtsein kann also nie ein Attribut des Höchsten sein. Die vollkommene Identität mit sich selbst, welche dem Höchsten, dem Unbedingten eigen ist, schließt ein Zerfallen desselben in ein Subjekt und ein Objekt des Selbstbewußtseins, ohne welche das letztere unmöglich ist, schlechterdings aus. Das Selbstbewußtsein ist eben die notwendige Form des Daseins, welches durch eine Täuschung bedingt, also abnorm ist, wie ich es an einem anderen Ort gezeigt habe. Das Selbstbewußtsein kann folglich unmöglich dem Unbedingten, der Norm, d. h. Gott eigen sein.

Solange man unsere empirische Natur für den Typus des Höchsten, für Gottes Ebenbild hält und die Verwandtschaft Gottes mit uns nur in dieser Form einer Ähnlichkeit desselben mit unserer empirischen Natur denkt, bewegt man sich in einem

Digitized by Google

offenbaren Selbstwiderspruch und straft sein eigenes höheres Bestreben Lügen.

2. Die subjektive Seite der Religion.

Die Natur ist die Erscheinung Gottes, d. i. des Unbedingten, in Formen, welche diesem an sich fremd sind. Daher können wir Gott aus bloßer Natur nicht erkennen. Das Wesen Gottes kommt da verschleiert durch fremdartige Elemente zur Darstellung. Nichtsdestoweniger muß die Natur, als Erscheinung Gottes, in irgendeinem, uns freilich unbekannten Zusammenhang mit ihm stehen, etwas von seinem Wesen enthalten. Wir kommen also notwendig zu der Frage: Was ist das Element des Göttlichen in der Natur?

Ich glaube, daß auf diese Frage keine zwei Antworten möglich sind. Das Element des Göttlichen in der Welt, also auch der eigentliche reale Kern der Wirklichkeit überhaupt, sind die Gefühle oder das Gefühlsleben des Menschen.

Dies muß genauer erörtert werden.

Der ganze reale Inhalt der Welt besteht aus den Gefühlen (von Lust und Unlust) und den objektiven Empfindungen (von Farben, Tönen, Geruch, Geschmack usw.). Dasjenige, was wir als eine *äußere Welt* erkennen, ist nichts anderes, als unsere Empfindungen. Die Erkenntnis der äußeren Welt hat keinen anderen realen Inhalt, als die Empfindungen von Farben, Tönen usw. Dies wird durch Tatsachen bewiesen, welche schlechterdings keinen Zweifel an der Sache gestatten.

Obgleich nun der Inhalt der objektiven Empfindungen, also die äußere Welt mit dem Wesen Gottes auch in einer Verbindung stehen muß, so ist doch dasselbe darin, infolge der qualitativen Mannigfaltigkeit der objektiven Empfindungen, zu sehr durch fremdartige Elemente verhüllt, als daß wir hoffen dürften, eine unmittelbare Offenbarung Gottes in ihr zu finden. Gott müssen wir nicht in der äußeren Welt, sondern in unserem eigenen Innern suchen.

Das innere Wesen des Menschen hat aber bekanntlich drei Hauptseiten, den Willen, den Intellekt und die Gefühle. Eines von diesen dreien muß das Organ oder das Element des Göttlichen in uns und somit in der Welt der Erfahrung überhaupt sein.

Digitized by Google

Den Willen für das Element des Unbedingten, für das „Ding an sich" im Menschen zu halten, wie es *Schopenhauer* tat, ist nun nicht zulässig. Denn der Wille ist ein bloßer Ausfluß der Gefühle, beruht auf der diesen innewohnenden Tendenz, sich zu verändern, infolge deren erst der Mensch bewogen werden kann, Veränderungen auch außer sich zu bewirken. Der Wille ist offenbar und sogar augenscheinlich kein realer Inhalt oder Gegenstand, sondern das bloße Streben von Zuständen nach Veränderung, und unterscheidet sich von allem anderen Streben dadurch, daß er seinen Grund und sein Ziel in Gefühlen hat.

Die Vernunft, den Intellekt, für das „Ding an sich" im Menschen zu halten, wie es *Kant* tat, ist ebensowenig zulässig. Denn die Funktion des Intellekts ist, das Bestehende abzuspiegeln, und seine höchste Bestimmung erfüllt er dann, wenn er das Bestehende getreu wiedergibt. Seiner Natur selbst nach ist also der Intellekt etwas Untergeordnetes. Der Intellekt ist daher zwar eine unentbehrliche Bedingung, aber nicht das eigentliche Organ der göttlichen Offenbarung, nicht das Element des Göttlichen in uns. Ohne eine gewisse Entwicklung der Vernunft ist allerdings keine Gegenwart Gottes in den lebenden Wesen möglich, wie wir es an den Tieren sehen. Aber im Intellekt ist nicht Gott, das Unbedingte selbst, sondern bloß der Begriff desselben vorhanden. Daher kann auch unser Intellekt das Ungöttliche der Welt nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse erkennen, während unser Gefühl die ungöttliche Natur der Dinge, den diese durchdringenden (realen) Widerspruch unmittelbar als Schmerz und Übel empfindet.

Unsere Gefühle sind also die Region, wo Gott mit der Welt der Erfahrung sich berührt.

Allein die Berührungsstelle fällt nicht selbst in unsere Erfahrung. Wir haben nur den subjektiven Eindruck davon, das Gefühl und die innere Gewißheit des Höheren. Der laufende Inhalt unserer Gefühle befindet sich dagegen in einer sehr ungöttlichen, unseligen Verfassung. Das kann auch nicht anders sein, da das Element des Göttlichen in uns durch fremdartige Beimischung getrübt und verzerrt ist. Erstens ist die Vielheit der Individuen, mithin auch deren Individualität selbst dem wahren Wesen der Dinge, d. i. Gott an sich fremd und durch

Digitized by Google

den Intellekt — d. h. durch die Täuschung, welche eben nur im Intellekt möglich ist — bedingt. Das Individuum ist in der Tat ein bloßer Prozeß, ein Wechsel von Gefühlszuständen, Empfindungen und Gedanken, welche nur durch die Einheit des Selbstbewußtseins, also durch die Funktion des Intellekts, zur Einheit einer fühlenden, lebenden Persönlichkeit zusammengefaßt werden. Ferner, was die Qualität der Gefühle anbetrifft, so sind Schmerz und Unlust der direkte Ausdruck des inneren Widerspruchs, d. i. des Vorhandenseins fremder, ungöttlicher Elemente im Individuum; und selbst die meisten Arten der Lust oder des Vergnügens sind auch kein Ausdruck eines gottähnlichen Zustandes, d. h. wahrer Identität mit sich oder wahrer Befriedigung, sondern enthalten viel von Schein und Täuschung in sich und sind bisweilen ganz verwerflich. Nur die reinsten und erhabensten Genüsse geben uns eine Ahnung davon, was Gott wirklich ist. Allein diese gehören nicht zu unserem Werktagsleben. Was eine gehobene Stimmung und ein höheres Niveau des inneren Lebens überhaupt in uns beständig unterhalten kann, ist das allgemeine Gefühl und die darin wurzelnde Gewißheit des Göttlichen und unserer Verwandtschaft mit ihm. Dieses Gefühl und diese Gewißheit ist nun eben die Religiosität. Die Religiosität bildet daher die natürliche Krönung und das innere Band aller höheren Bestrebungen und Aspirationen des menschlichen Geistes. Das wollen wir jetzt im einzelnen nachzuweisen suchen.

Höhere Bestrebungen kommen auf drei verschiedenen Gebieten des psychischen Lebens zum Vorschein, als Moralität, als Poesie und Kunst und als Philosophie. Daher sind echte Moralität, echte Poesie und echte Philosophie in ihrem Wesen notwendig religiös.

Das moralische Verhältnis des Menschen zu Seinesgleichen ist eine bloße Folge seines Verhältnisses zu Gott, d. i. zu dem wahren Wesen der Dinge, wie ich oben in einem besonderen Kapitel gezeigt habe. Unserer empirischen Natur nach sind wir voneinander so getrennt, als wären wir aus verschiedenen Welten zusammengekommen. „Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem anderen trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe", sagt *Schopenhauer*. Da aber die materielle Welt, also auch die Trennung durch den Raum nicht in der Wirk-

Digitized by Google

lichkeit, sondern in der bloßen Vorstellung existiert, so ist dieselbe nur ein Symbol und ein Ausdruck der wirklichen Trennung, welche in der Natur der Individuen selbst liegt und ohne welche dieselben keine Individuen sein und keine Vielheit ausmachen würden. Die wirkliche Trennung beruht darauf, daß jedes lebende Individuum den Grund und das Ziel seiner Bestrebungen in sich selbst hat, daß das Grundgesetz seiner empirischen Natur der Egoismus ist. Im Gegensatz dazu kann die moralische Gesinnung keine andere berechtigte Basis haben, als die innere Gewißheit, daß die Vielheit und die Individualität nicht zu dem wahren, eigenen Wesen der Dinge gehören, oder mit anderen Worten, daß alle Menschen ihrer höheren, nichtempirischen Natur nach, als in Gott eins sind. So ist echte Moralität notwendig religiös.

Man wird darauf bemerken, daß es auch irreligiöse Menschen von untadelhafter moralischer Gesinnung gegeben hat und noch gibt. Allein dies ist leicht erklärlich. Denn, wie wir in einem früheren Kapitel gesehen haben, bietet auch die empirische Natur des Menschen Handhaben dar, welche, von der Erziehung zweckmäßig benutzt, eine dauerhafte moralische Gesinnung erzeugen können. Die höhere, nichtempirische Natur des Menschen und der Dinge überhaupt, d. i. Gott, ist nicht die einzige mögliche, sondern nur die einzige *berechtigte* Basis der Moralität, d. h. diejenige Basis, ohne welche die Moralität ein bloßes Kunstprodukt und ein Vorurteil wäre. Die echte Moralität besteht darin, das Gute um des Guten willen zu tun, d. h. wie ich oben gezeigt habe, das Gute aus reiner Hingebung an das Ideal, als die normale Natur der Dinge, zu tun. Und eben dieses Ideal ist Gott[1]).

Das Vorkommen von Moralität ohne Religiosität kann aber auch noch einen anderen Grund haben. Ein Mensch kann nämlich das Gefühl des Höheren in großer Lebendigkeit haben, ohne

[1]) Der Gebrauch des Wortes „Ideal“ im obigen Sinne erfordert eine Erklärung. Gewöhnlich versteht man unter dem Ideal die Vorstellung eines möglichst vollkommenen oder vortrefflichen Menschen. Gott, das wahre Ideal, d. h. das normale Wesen der Dinge, hat nun aber mit unserer empirischen Natur weder Ähnlichkeit noch Verwandtschaft und kann uns mithin nicht als Muster oder Vorbild dienen. Aber Gott ist unser Ideal eben durch das

Digitized by Google

sich des ganzen Sinnes desselben bewußt zu sein. Dadurch wird seine Bestrebung eine ethische Tendenz annehmen, ohne bewußte Religiosität. Das merkwürdigste Beispiel eines solchen Aufgehens der Religiosität in der Moralität bietet der indische Buddha, *Çakya-Muni*. Dieser große und bewunderungswürdige Mann hatte ein lebhaftes, energisches Gefühl und Bewußtsein von dem Elend des Lebens und dem Element der Unwahrheit, welches den Dingen dieser Welt innewohnt. Aber anstatt daraus den natürlichen Schluß auf ein von der Welt unterschiedenes wahres oder eigenes Wesen der Dinge zu ziehen — denn die Dinge sind doch wohl ohne ein eigenes, normales Wesen nicht denkbar —, hat er nur den praktischen Schluß auf das Wünschenswerte einer radikalen Vernichtung, Auslöschung des Lebens ins Auge gefaßt. So hat ihn seine Erhebung über die Natur nicht zu Gott, sondern zum Nirwana geführt. Das Gefühl des Höheren verlor bei ihm auf diese Weise den religiösen Charakter, betätigte sich aber in einer großartigen Aufopferung für das Wohl und die Erlösung der Menschen, denen er sein ganzes langes Leben voll Mühe und Entbehrung gewidmet hat.

Ähnliches, wie von der Moralität, gilt nun auch von Poesie und Kunst.

In der äußeren Welt dürfen wir, wie schon oben bemerkt, nicht eine direkte Offenbarung Gottes suchen. Und doch liegt auch auf der äußeren Welt gleichsam ein Abglanz des Göttlichen ausgebreitet, den man Schönheit nennt. Wie Schönheit in die Dinge kommt, davon haben wir keinen Begriff und können darüber keine Vermutung aufstellen. Eins nur ist klar, nämlich daß die Schönheit den Dingen der Welt nicht an und für sich, nicht in der Weise, wie das Geometrische ihrer Formen, inhäriert. Die Schönheit existiert nur für ein empfängliches Gemüt und ist ohne dasselbe nicht denkbar. Und vollends kann das Erhabene

---

Bewußtsein, daß unsere empirische Natur eine abnorme ist und daß namentlich die Vielheit und Individualität der empirischen Objekte nicht zum wahrhaft eigenen Wesen der Dinge gehört. Denn infolge davon müssen wir einsehen, daß das Gesetz unserer wahrhaft eigenen, normalen Natur dem Grundgesetze der Individualität, dem Egoismus, entgegengesetzt ist. Der vollkommenste Mensch ist demnach derjenige, der am vollständigsten seinen natürlichen Egoismus überwunden hat.

Digitized by Google

ganz und gar nicht in den materiellen Dingen selbst, sondern bloß in der durch sie bewirkten Erregung des Gemüts liegen. Für das bloße Denken ist nicht einmal das ganze materielle Universum ein erhabener Gegenstand, schon weil das Denken die wirkliche Existenz dieses Gegenstandes gar nicht anerkennen kann. Man vergegenwärtige sich auch nur die Körperwelt, wie sie von der Naturwissenschaft gedacht wird, nämlich als eine unermeßliche Menge von Atomen und Molekülen ohne wahrnehmbare Qualität, welche in lautloser Finsternis unaufhörlich durcheinander schwirren. Wie könnte man darin etwas Schönes oder Erhabenes finden? Das Vorhandensein des Schönen und Erhabenen ist also durch die Empfänglichkeit des Gemüts bedingt. Diese innere Empfänglichkeit für die Offenbarung des Göttlichen in den Dingen der Welt ist die Poesie. Somit können wir die Poesie als eine indirekte Religiosität und die Kunst als die Interpretation derselben durch sinnliche Zeichen und Gegenstände bezeichnen.

Aber von der Poesie und Kunst gilt es noch mehr, als von der Moralität, daß sie den religiösen Charakter bisweilen verlieren kann. Das Medium der höheren Offenbarung ist hier nämlich der ästhetische Genuß, welchen der Anblick der Dinge oder das Anhören von Tönen gewährt. Nun hat aber dieser Genuß notwendig sinnliche Elemente, weil er durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelt ist. So kommt es unvermeidlich, daß ein Genuß dieser Art auch ohne religiösen Gehalt möglich ist. Das Gebiet der ästhetischen Erregungen umfaßt daher sehr verschiedenartige Zustände, von dem Eindruck des Schönen und Erhabenen in ihrer höchsten Bedeutung an bis zu dem Wohlgefallen an dem bloß Geschmackvollen und Gefälligen herab. Nur die ästhetischen Erregungen ersterer Art sind vom religiösen Gefühl durchdrungen und ihre höchste Aufgabe hat Poesie und Kunst im Dienste der Religion erfüllt. Doch ist dieser Dienst nicht auf die Beteiligung am äußerlichen Kultus beschränkt. Der echte Künstler ist stets religiös, auch wenn er profane Gegenstände behandelt. Denn seine Inspiration ist stets von dem Gefühl des Höheren getragen.

Was endlich die Philosophie betrifft, so ist ihr Gegenstand eben der Begriff des Unbedingten, also des Göttlichen. Sie

Digitized by Google

muß folglich, wenn recht verstanden, notwendig religiös sein. Daß es auch irreligiöse Philosophen gegeben hat, das kommt lediglich von dem bei den Menschen so fest eingewurzelten Glauben, daß das Unbedingte den zureichenden Grund der gegebenen Wirklichkeit enthalten müsse. Ein Mann von geradem und klarem Sinn kann allerdings, wenn er in dem Unbedingten die Ursache der Welt sieht, dasselbe unmöglich für einen Gott, sondern eher, wie *Schopenhauer* es tat, für einen „gekreuzigten Schächer" halten, für ein Wesen, das durch seine innere Unseligkeit getrieben wird, Welten voll Übel und Elend zu schaffen, ohne zu wissen, wozu und warum.

Die Philosophie hat natürlich auch eine profane Seite, nämlich die Betrachtung des Begriffs des Unbedingten, nicht inwiefern er das höhere Bewußtsein begründet, sondern inwiefern er ein Prinzip des erfahrungsmäßigen Wissens selbst ist. Das unmittelbare Ziel der Philosophie ist eben gar nicht die Erkenntnis des Göttlichen, sondern die Erkenntnis des Wirklichen überhaupt, die Klarheit des Denkens über sich selbst und dessen Konsistenz mit sich selbst. Für die Philosophie ist das Unbedingte zunächst nichts anderes, als das Mitsichselbstidentische, das Selbstexistierende, die Substanz. Ihr oberster Grundsatz ist daher ein logischer, kein theologischer Satz. Aber erst die Philosophie kann das Gefühl und die innere Gewißheit des Höheren, welche die Religiosität ausmacht, in eine wissenschaftliche Gewißheit verwandeln, indem sie auf dem Wege des theoretischen Beweises zeigt, daß die Welt der Erfahrung nicht das eigene, wahre Wesen der Dinge darstellt, daß das unbedingte Wesen der Dinge, das „Ding an sich" eins und vollkommen ist. Die Philosophie ist daher der einzige berechtigte Interpret oder Ausleger der Religiosität, steht also mit derselben in der engsten Verbindung. Und zwar, wie jede Vorstellung ihrem Gegenstande, so ist auch die Philosophie der Religiosität untergeordnet; nicht als ob sie von dieser irgendwelche Vorschriften erhielte, sondern einfach, weil sie in ihrer Erhebung über die Erfahrung der bloße Dolmetscher der Religiosität ist, das klare Bewußtsein des Faktums darstellt, welches diese unmittelbar selbst ist. So ist die Philosophie in ihrer höheren Aufgabe selbst nichts anderes, als Religion.

Digitized by Google

Auf diese Weise sehen wir, daß die Religiosität, das Gefühl des Göttlichen und unserer Verwandtschaft, mit ihm das Band und die natürliche Krönung aller idealen Bestrebungen des menschlichen Geistes ist. An Gott glauben heißt eben nichts anderes, als an eine höhere Natur des Menschen und der Dinge überhaupt glauben. Gott ist also die Quelle aller Erhebung nicht durch sein Wirken, sondern durch sein bloßes Dasein. Daher steht er auch zu unserem Egoismus in gar keinem Verhältnis. Für unser sinnliches Wohlergehen haben wir von dem wahren Gott weder etwas zu fürchten noch etwas zu hoffen. Denn er rückt kein Atom von seiner Stelle, vielweniger stellt er Gebote auf oder droht Strafen an. Unser Verhältnis zu Gott ist nicht das der Dienstbarkeit, sondern das der Verwandtschaft und Anziehung und läßt uns daher die vollste Selbständigkeit in allen unseren Angelegenheiten. Verleugnen wir Gott, sei es im Denken oder im Handeln, so kommt die Strafe dafür nicht von außen, sondern sie liegt in der Tat selbst. Denn dadurch verleugnen wir eben unsere eigene bessere Natur, vermehren also selbst unsere Unseligkeit und Erniedrigung. Das Faktum des Daseins Gottes ist daher für uns von unermeßlicher Bedeutung. Denn nach der Beantwortung der Frage, ob Gott existiere oder nicht, wird auch die Frage entschieden, ob die höheren Bestrebungen unseres Geistes eine reale Basis in der Wirklichkeit haben oder leere Phantastereien sind; mit anderen Worten, ob wir ganz und gar bloße Naturprodukte oder nach einer Seite unseres Wesens über jede Natur erhaben sind. Gibt es nichts als die gemeine Wirklichkeit, dann ist das Ideal ein müßiges Hirngespinst. Müssen wir dagegen einsehen, daß die gemeine Wirklichkeit Abnormes, Nichtseinsollendes enthält, so wird klar, daß das Ideal (Gott) nichts anderes, als das wahre, normale Wesen der Dinge selbst, also das Positivste und Realste ist, was man sich nur denken kann.

3. Die objektive Seite der Religion.

Die Philosophie ist, wie schon oben bemerkt worden, der einzige kompetente und ausreichende Ausleger der Religiosität. Was das Subjektive der Sache, nämlich das eigene Verhältnis

Digitized by Google

des Menschen zu Gott betrifft, so kann die Philosophie zwar nichts weiter tun, als im Begriffe das wiederzugeben, was die Religiosität in der Tat ist und enthält. Aber die Religion hat auch eine objektive Seite, nämlich den Begriff Gottes nicht bloß in seinem Verhältnisse zu dem Menschen allein, sondern auch in seinem Verhältnisse zu der gegebenen Welt überhaupt. Und hierin kann das religiöse Bewußtsein nicht eine bloße Auslegung des inneren Gefühls der Religiosität sein. Denn das Verhältnis Gottes zu dem Menschen umfaßt und enthält natürlich nicht unmittelbar auch sein Verhältnis zu der Welt überhaupt. Das ist denn auch ein Punkt, der am meisten eine Verschiedenheit religiöser Anschauungen bedingt. Daher muß man sorgfältig zu ermitteln suchen, welcher Begriff des Verhältnisses zwischen Gott und Welt den Anforderungen und den Bedürfnissen wahrer Religiosität entspricht und welche Begriffe dieses Verhältnisses mit derselben unverträglich sind.

Dieses ist indessen durch die vorhergehenden Erörterungen klar genug gemacht.

Ist die wahre Religion der Kultus des Ideals, darf sie in keinem Verhältnis zu den niedrigen, egoistischen Trieben unserer empirischen Natur stehen — so ist sie mit der vulgären Metaphysik schlechterdings unvereinbar, nach welcher Gott oder das Unbedingte den zureichenden Grund der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit enthält und auf das sinnliche Wohlergehen des Menschen einen Einfluß hat. Das Ideal und die Macht können nicht in einem Begriffe vereinigt werden. Die vorausgesetzte Vollkommenheit des Weltschöpfers oder Weltgrundes wird durch die Beschaffenheit der von ihm begründeten Welt selbst Lügen gestraft, nicht zu reden davon, daß der Gedanke eines Weltschöpfers oder Weltgrundes logisch widersprechend und unwahr ist, wie es in dem nachfolgenden Kapitel gezeigt wird.

Die wahre Religion setzt als ihre theoretische Grundlage die kritische Philosophie voraus, welche von dem Begriffe des eigenen, unbedingten Wesens der Dinge, als dem obersten Denkgesetze ausgeht. Wie für das moralische und religiöse Gefühl Gott die höchste Norm, das Ideal der Vollkommenheit ist, so ist auch für die kritische Philosophie das Unbedingte nichts anderes, als die wahrhaft eigene, normale Natur der Dinge

Digitized by Google

selbst. Wie für das moralische und religiöse Gefühl Gott nicht der Grund oder die Ursache des Ungöttlichen und Verwerflichen, des Übels und des Bösen in der Welt sein kann, so kann auch für die kritische Philosophie das normale Wesen der Dinge, das „Ding an sich" nicht der Grund oder die Ursache der Elemente der Natur sein, die ihm fremd sind, also eine Abnormität repräsentieren.

Aber außer dem Wesen der Dinge gibt es selbstverständlich nichts Wirkliches, was den Grund dieser Elemente enthalten könnte. Dieselben haben also gar keinen Grund; ihr Vorhandensein ist schlechthin unbegreiflich und unerklärlich.

Die Anerkennung dieser Tatsache ist das Schwerste, was dem unreifen, nach Erklärung und Beruhigung um jeden Preis lechzenden Bewußtsein der Menschen zugemutet werden kann.

Daß die Welt der Erfahrung etwas ist, was nicht sein sollte, daß sie ihrem eigenen Wesen entfremdet, von sich selbst abgefallen, das ist in der Tat ein schrecklicher Gedanke, den man nur mit Überwindung fassen kann. Nichtsdestoweniger ist dieser Gedanke fast so alt wie die reflektierende Menschheit selbst, so unabweisbar drängt denselben die Beschaffenheit der uns umgebenden Dinge dem Bewußtsein jedes aufmerksamen und nachdenkenden Menschen auf. Spuren dieses Gedankens finden sich in den ältesten Überlieferungen der Völker vor. Hier erinnere ich nur an den biblischen Mythus vom Sündenfall. Merkwürdigerweise ist jedoch nicht diese wunderbare Beschaffenheit der Dinge selbst, sondern die Unmöglichkeit, sie zu erklären, dasjenige, was bei den Menschen den meisten Anstoß erregt. Solange man sich einbildet, diese abnorme Beschaffenheit der Dinge auf irgendeine Weise erklärt zu haben, ist man zufrieden und ruhig. Daß unsere vermeintlichen Erklärungen nach allen Himmelsgegenden auseinandergehen, macht uns nicht irre. Irgendeine Erklärung muß unbedingt da sein. Selbst der Einfall *Hegels*, den inneren Widerspruch als das wahre Wesen und den Abfall von sich selbst als die natürliche Entwicklungsweise der Dinge darzustellen, also gerade das Problem selbst zum Erklärungsgrunde zu machen, hat die Zustimmung einer ganzen Generation erlangt.

Es kann keinen schlagenderen Beweis geistiger Unreife geben.

Digitized by Google

Wie der Vogel Strauß sich den Verfolgungen des Jägers entzogen zu haben glaubt, wenn er seinen Kopf versteckt hat und den Jäger selbst nicht mehr sieht, so glauben auch die kindischen Menschen die abnorme Beschaffenheit der Dinge umgewandelt zu haben, wenn sie sich einbilden, dieselbe irgendwie erklären und rechtfertigen zu können. Wisset ihr denn aber, was das heißt, die Verkehrtheit und das Übel, wovon die Welt voll ist, rechtfertigen? Nichts anderes als — nachweisen, daß alles Verkehrte, Böse und Schlechte zur normalen Natur und Ordnung der Dinge gehört, also gar keiner Rechtfertigung bedarf. Das ist ein Beginnen, welches im Prinzipe schon sich selbst widerspricht und vereitelt [1]).

Dem gereiften Bewußtsein geziemt es, durch kindische Einbildungen sich selbst nicht hinter das Licht zu führen, den Gedanken an die abnorme Beschaffenheit der empirischen Welt vielmehr mannhaft ins Auge zu fassen und gerade in dem Streben aus diesem Abfall und dieser Erniedrigung nach dem Ideal, als unserem wahrhaft eigenen Wesen selbst, unsere höchste Bestimmung zu sehen. Die wahre Religion ist mit Einbildungen und Illusionen unverträglich.

„Aber diese Religion raubt uns jeden Trost", wird man vielleicht sagen. „Geben wir den Versuch auf, zwischen dieser niederen Welt und dem Höchsten, dem Göttlichen eine Ver-

[1]) Es gibt gewiß subtile Köpfe, welche sofort eine Einwendung finden werden. Sie werden sagen, daß nach meiner Behauptung überhaupt keine Rechtfertigung möglich wäre; denn stets und überall wird das zu Rechtfertigende als das Rechte, mithin keiner Rechtfertigung Bedürfende nachgewiesen. Allein zwischen unserem Fall und allen anderen Fällen besteht ein fundamentaler Unterschied. In der Auffassung aller anderen Dinge und Verhältnisse sind Mißverständnisse möglich, und die Rechtfertigung eines inkriminierten Dinges oder Verhältnisses besteht eben in der Aufklärung oder Beseitigung dieser Mißverständnisse. Dagegen ist in der Auffassung des Übels und des Bösen, der Schlechtigkeit und der Verkehrtheit selbst gar kein Mißverständnis möglich. Denn diese sind etwas, das sich selbst verurteilt, das wir als ein Abnormes, Nichtseinsollendes unmittelbar selbst fühlen. Die Rechtfertigung jedes anderen Dinges besteht eben in dem Nachweis, daß dasselbe nicht schlecht noch unrecht ist. Wie will man denn aber nachweisen, daß die Schlechtigkeit selber nicht schlecht, das Böse und das Unrecht selbst nicht unrecht, das Übel nicht übel sei? Doch werde ich auf diese Frage noch einmal zurückkommen.

Digitized by Google

bindung herzustellen, so kommen wir uns wie aus dem Vaterhause verstoßene und verlassene Kinder vor. Wir verlieren das beruhigende und beseligende Gefühl, von dem Höchsten getragen zu sein, sehen uns vielmehr von demselben wie durch eine unausfüllbare Kluft getrennt und den unergründlichen finsteren Mächten, welche diese Welt beherrschen, preisgegeben."

Des armseligen Trostes, den man von bloßen Illusionen empfängt und durch Verleugnung seiner Vernunft und seines moralischen Gefühls bezahlen muß, gehen wir allerdings verlustig. Aber wir gewinnen einen Trost von weit höherer und substantiellerer Natur, welcher in der Wahrheit und Wirklichkeit begründet ist. Denn wir erhalten die Gewißheit, daß diese niedere Welt von dem Göttlichen nicht verlassen ist, daß dasselbe vielmehr in ihr, ohne zu wirken, mächtig ist, wovon namentlich wir Menschen selbst den faktischen Beweis liefern. Was ist Poesie und Moralität, Philosophie und Religion anderes, als das Streben des menschlichen Geistes nach oben hinauf, also der faktische Beweis für die Macht des Göttlichen in uns? Wohl ist unser eigenes Dasein und das Dasein der Welt überhaupt durch eine Täuschung bedingt; — aber wir vermögen diese Täuschung zu durchschauen. Wohl sind wir selbst wie alles in der Welt vergänglich; — aber wir können uns zu dem Gedanken der Ewigkeit erheben und fühlen Ewiges in uns selbst. Wohl ist alles in uns und außer uns voll Abnormität und Unvollkommenheit; — aber wir haben eben das Bewußtsein dieser Abnormität, wir verurteilen dieselbe und streben, uns der Norm, dem Göttlichen zu nähern. Somit haben wir die faktische Gewißheit, daß wir zwar einerseits bloße Naturprodukte, aber zugleich andererseits Gottes Kinder sind. Welchen anderen Trost können wir denn brauchen?

Wenn wir die Abnormität der Welt einsähen und dabei von der Norm, von dem Göttlichen keine Gewißheit hätten, dann müßten wir uns freilich der Verzweiflung ergeben und das Nichtsein für das Höchste erklären, wie es in alter Zeit der Buddha und in neuer Zeit *Schopenhauer* getan haben. Da wir aber in uns selbst das Göttliche lebendig und wirksam finden, da sein Begriff die Norm unseres Denkens und seine Anziehung das Prinzip unseres moralischen Lebens bildet, so ist uns da-

Digitized by Google

mit die Gewißheit gegeben, daß unser Leben kein bedeutungsloser Zufall ist, daß es vielmehr von uns abhängt, demselben eine ewige Bedeutung zu geben, indem wir das Göttliche in uns kultivieren. Das ist der Trost, den uns die Philosophie bietet.

Weit entfernt, zwischen Gott und unserem besseren Selbst eine Kluft zu eröffnen, bringt die wahre Religion und die wahre Philosophie vielmehr beide in die engste Verbindung, ja identifiziert beide geradezu miteinander; Gott ist für sie unser eigenes höheres, normales Wesen selbst. Dagegen eröffnet dieselbe zwischen Gott und dem Schlechten, Abnormen und Unwahren, sowohl in uns wie außer uns, allerdings eine unausfüllbare Kluft. Aber welches vernünftige und berechtigte Interesse hätten wir denn, auch das Schlechte und Abnorme mit Gott in Verbindung zu bringen? Im Gegenteil haben wir sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht allen Grund, eine solche Verbindung zu leugnen. Eben dies zu zeigen, wird die Aufgabe des nachfolgenden Kapitels sein.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

DAS UNWAHRE ELEMENT DER RELIGIONEN: DIE VERGÖTTERUNG DES WIRKENDEN PRINZIPS.

Eine Vergötterung des wirkenden Prinzips nenne ich die Ansicht, daß das in der Natur Wirkende, Gott, das höchste und unbedingte Wesen sei, gleichviel ob man dasselbe theistisch als außer der Welt liegend, oder pantheistisch als dieser inhärierend und mit ihr identisch denkt.

Nichts kann gewiß mit Religion weniger verträglich sein, als der Pantheismus, die Identifizierung von Gott und Natur. Denn was man sich auch unter Religion denken mag, so scheint doch eins unmittelbar klar, nämlich daß dieselbe eine Erhebung des Geistes über die Natur ist. Ist aber die Natur selbst das Höchste, selbst das Unbedingte und Vollkommene, dann kann diese Erhebung offenbar weder einen Grund noch einen Sinn haben. Treffend sagt *Schopenhauer:* „Ist die Welt eine Theophanie: so ist alles, was der Mensch, ja, auch was das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem anderen zu loben sein: also keine Ethik"; und, dürfen wir hinzufügen, auch keine Religion in irgendeinem berechtigten Sinne.

Als die Retterin des Besseren erscheint hier die Inkonsequenz. Der Mensch ist ein so widerspruchsvolles und inkonsistentes Wesen, daß er das Allerheterogenste in sich, und besonders in seinem Denken vereinigen kann: „Leicht beieinander wohnen die Gedanken." So sehen wir denn, daß idealer Sinn, ja tiefe Religiosität im Verein mit pantheistischer Anschauungsweise vorkommen. Aber auf dem Wege logischer Konsequenz ergibt sich das bessere Streben und Bewußtsein nicht aus dem Pantheismus, der Voraussetzung einer Identität von Gott und Welt, sondern aus der gerade entgegengesetzten Einsicht, daß die Welt ungöttliche, d. i. Gott fremde Elemente

Digitized by Google

enthält, welche also mit dem eigenen Wesen desselben in keiner Weise und Hinsicht identifiziert werden können. Gott dagegen mit der Welt identifizieren, ist nach *Schopenhauers* treffender Bemerkung nur eine anständige Art, ihn zu beseitigen.

Den bemerkenswertesten Versuch, den Pantheismus mit der Religion und speziell sogar mit dem Christentum zu vereinigen, bietet *Schleiermachers* zweibändiges Werk: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellt,* welches sowohl wegen der großen Geschicklichkeit des Verfassers in der Behandlung des Gegenstandes und seines Scharfsinns in den Details, als auch wegen seiner totalen Blindheit in Rücksicht auf die Grundpositionen merkwürdig ist. Was *Schleiermachers* Vereinigung des Spinozismus mit dem Christentum anbetrifft, welche den zweiten Band des erwähnten Werkes füllt, so braucht man über dieselbe kein Wort zu verlieren. Diese Vereinigung ist einfach ein geistiges Taschenspielerkunststück; denn Spinozismus und Christentum passen zueinander nicht besser, wie ein Tanzlied zu einem Totenamt[1]). Ja, der Versuch einer solchen Vereinigung könnte eher für eine Persiflage des Christentums gelten. Beachtenswerter ist der erste Band jenes Werkes, in dem *Schleiermacher* es unternimmt, eine allgemeine Glaubenslehre aus dem „frommen Abhängigkeitsgefühl", welches nach ihm der Kern der Religiosität ist, abzuleiten. Obgleich nun das angebliche Fernhalten aller Philosophie bei dieser Ableitung eine bloße Täuschung war und man mit Sicherheit sagen kann, daß *Schleiermacher* aus dem „Abhängigkeitsgefühl" den Spinozismus nicht so sauber herausgefunden hätte, wenn er nicht vorher schon Spinozist gewesen wäre — so ist doch unzweifelhaft, daß, wenn man nur mit

[1]) *Schleiermacher* hat sich gegen die Beschuldigung des Spinozismus verwahrt und als Beweis dafür (in einem Brief an *Groos*) angeführt, daß in seinem Werk kein eigentlich spinozistischer Satz, wie die, daß Gott ausgedehnt ist, daß Leib und Seele sich zueinander so verhalten, wie der Gegenstand und die Vorstellung desselben, u. a., vorkomme. Allein es kommt hier offenbar nicht auf Detailfragen an, sondern auf die Grundanschauung, daß Gott und Welt identisch seien, daß also die Welt in allen ihren Teilen göttlich und normal sei, was der christlichen (und der wahren philosophischen) Anschauung, daß die Welt vielmehr von Grunde aus abnorm und durch Täuschung bedingt, also ungöttlich ist, auf das direkteste widerspricht.

Digitized by Google

einiger Konsequenz verfährt, aus dem „Abhängigkeitsgefühl" nichts *Besseres* als der Spinozismus abgeleitet werden kann[1]). Man gewinnt auf diese Weise einen Gott, der nichts anderes, als ein Bestandteil der Welt, das wirkende Prinzip derselben, die *natura naturans* ist. Auch läßt *Schleiermacher* keinen Zweifel darüber, daß er unter Gott gleichsam die Konzentration alles dessen versteht, was in der Natur zerstreut und vereinzelt vorkommt. Folgerichtig hat denn auch dieser Gott bei *Schleiermacher* lediglich physische Eigenschaften, wie Allmacht, Ewigkeit und Allgegenwart. Zu diesen drei fügt *Schleiermacher* allerdings noch die „Geistigkeit" oder „Allwissenheit" hinzu, sagt aber ausdrücklich selbst, daß er darunter bloß die „Lebendigkeit" Gottes versteht, d. h. dessen Eigenschaft, keine „tote, mechanische Kraft" zu sein, also eine innere Quelle des Wechsels und des Geschehens zu enthalten (vgl. besonders § 65 und § 69 des 1. Bandes). Keine einzige moralische Eigenschaft Gottes konnte *Schleiermacher* aus seinem „frommen Abhängigkeitsgefühl" ableiten, und daß selbst dieser Umstand es nicht vermocht hat, ihm und seinen Anhängern die Augen über die Unhaltbarkeit seiner Grundannahmen zu öffnen, ist ein Beweis dafür, wie außerordentlich schwer es ist, unter den gewöhnlichen Voraussetzungen, d. h. auf dem Boden der vulgären Metaphysik zum Verständnis des wahren Wesens der Religion durchzudringen[2]).

---

[1]) Die Prätension *Schleiermachers*, die Theologie unabhängig von der Philosophie begründen und gestalten zu können, war gewiß von einer seltenen Verkehrtheit. Denn wie kann von wahrer Theologie die Rede sein, ohne einen richtigen Begriff von Gott und Welt, d. h. ohne wahre Philosophie? Daß man durch Analyse seiner frommen Gefühle den richtigen Begriff von Gott und Welt gewinnen könnte, das wird auch der Einfältigste nicht glauben. Dazu ist in erster Linie eine tiefgehende Untersuchung der Tatsachen der Erfahrung und der Gesetze des Denkens nötig, welche uns allein die rationellen Gründe unseres Glaubens erschließen kann. Die religiösen Gefühle sind nicht allein unvermögend, die wahre theoretische Einsicht von Gott und Welt zu begründen, sondern stehen in Ermangelung dieser Einsicht selbst in Gefahr, auf das ärgste mißverstanden zu werden, wie es denselben eben bei *Schleiermacher* widerfahren ist.

[2]) Indessen erfährt man die eigentlichen Ansichten und Absichten mancher Schriftsteller erst aus ihren Privatbriefen. So sagt *Schleiermacher* in dem (einzigen vorhandenen) Briefe an *Jacobi* vom Jahre 1818, daß auch

Digitized by Google

Da die Unverträglichkeit des Pantheismus mit der Religion ganz evident und dazu durch die vorhergehenden Erörterungen zur Genüge beleuchtet worden ist, so werde ich denselben gar nicht weiter berücksichtigen. Viel wichtiger ist die theistische Ansicht, welche fast allen Religionsanschauungen zugrunde liegt und welcher zufolge Gott die Ursache des Naturlaufs und der Naturordnung, ja der Schöpfer der Natur sein soll.

Diese Ansicht ist ein fundamentaler und verhängnisvoller Irrtum. Gott und Natur können schlechterdings nicht in einer kausalen Verbindung miteinander gedacht werden. Der Begriff der Kausalität vermag uns weder von der Natur zu Gott, noch umgekehrt von Gott zur Natur zu führen. Denn die Annahme einer unbedingten Ursache widerspricht dem Satze der Kausalität, und ebenso widerspricht es dem Begriffe Gottes oder des Unbedingten, Ursache zu sein. Die theistische Ansicht beruht auf der Verwechslung zweier radikal verschiedener Gegenstände, nämlich auf der Verwechslung Gottes, welcher das wahre, unbedingte Wesen der Dinge bildet, aber außerhalb ihrer empirischen Existenz liegt, mit dem wirkenden Prinzip der Natur, welches das allgemeine, verbindende Element der Dinge und ein Bestandteil der Welt der Erfahrung selbst, kurz dasjenige ist, was man überhaupt *Kraft* nennt.

Den Begriff des wirkenden und verbindenden Prinzips der Dinge habe ich im 1. Band ausführlich erörtert. Hier muß ich nur kurz auseinandersetzen, was dieses Prinzip ist, auf welchem Wege wir zur Konstatierung desselben gelangen und welche

---

bei ihm, wie bei *Jacobi,* Verstand und Vernunft miteinander nicht übereinstimmen wollen, daß er aber, im Gegensatze zu *Jacobi,* sich gar nichts daraus mache; daß wir nun einmal „einen realen Begriff des höchsten Wesens nicht aufstellen können — daß aber alle eigentliche Philosophie in der Einsicht bestehe, daß diese unaussprechliche Wahrheit des höchsten Wesens allem unseren Denken und Empfinden zugrunde liege, und die Entwicklung dieser Einsicht ist eben das, was meiner Überzeugung nach *Platon* sich unter der Dialektik dachte“ (*Aus Schleiermachers Leben in Briefen,* 2. Bd., 1858, S. 344). Aus dem vorhergehenden weiß man schon, was in dieser Äußerung Wahres ist. Bemerkenswert aber ist dabei, daß ein Mann, der selbst wußte und sagte, daß er *einen realen Begriff des höchsten Wesens nicht aufstellen könne,* sich trotzdem ungescheut zum Lehrer der Menschen in der Theologie aufwarf.

Digitized by Google

Gründe eine Verwechslung desselben mit dem Unbedingten oder mit Gott veranlassen.

Zur Konstatierung der Kraft oder des wirkenden und verbindenden Prinzips gelangen wir mittels Induktion. Denn die Induktion ist eben nichts anderes, als der Schluß aus dem beständigen Zusammenvorkommen gewisser Erscheinungen auf eine Verbindung derselben untereinander. Auf dem nämlichen Wege also, auf welchem wir die Ursachen gegebener Wirkungen und die Wirkungen gegebener Ursachen erkennen, werden wir auch zur Annahme von etwas, das Ursachen und Wirkungen untereinander verbindet, geführt. Die Konstatierung der Gesetze, nach welchen die Erscheinungen (unveränderlich) aufeinander folgen, ist zugleich die Konstatierung einer Kraft, deren Wirkungsweise in den Gesetzen sich offenbart. Da also die Kraft die allgemeine reale Basis der kausalen Verhältnisse ist, so kann sie nicht selbst eine Ursache, d. h. ein Glied eines besonderen kausalen Verhältnisses sein. Da sie das verbindende Prinzip der Erscheinungen ist, so kann sie auch nicht selbst eine individuelle Erscheinung oder ein individueller Gegenstand sein. Die Kraft, das wirkende und verbindende Prinzip der Natur, ist die Welt der Erfahrung selbst, aber nach einer anderen, der Wahrnehmung entzogenen Seite ihres Daseins, wo das in der Wahrnehmung getrennt Gegebene untereinander verbunden ist. Auf diese Weise ergibt es sich, daß die Kraft, das wirkende Prinzip, obgleich selbst nicht sinnlich, doch ein integrierender Bestandteil der Sinnenwelt ist; sonst würden wir auch zu ihr durch Induktion nie gelangen können. Denn über die Erfahrung hinaus kann die Induktion, das Schließen von ähnlichen Fällen auf ähnliche, offenbar nie führen.

Ein höchst wichtiger Umstand ist es nun, daß das allgemeine, wirkende Prinzip der Natur unserem subjektiven Wesen, nämlich dem an sich allgemeinen Element in uns, d. h. der Vernunft oder dem Denken verwandt ist. Jenes ist eben die reale Darstellung desselben Prinzips, von dem dieses die ideelle Darstellung ist. Wie das Wirkende und Verbindende in der Natur alle Dinge selbst durchdringt, so umfaßt sie unser Bewußtsein in seiner Vorstellung. Diese Verwandtschaft in dem Wesen selbst ist der Grund der Ähnlichkeit in den Wirkungen, welche nachdenkende

Digitized by Google

Menschen stets so sehr frappiert hat. Wir sehen, wie in der Natur viele Dinge planmäßig, wie durch eine Intelligenz, geformt und eingerichtet werden, und zwar mit einer scheinbaren Kunst und Voraussicht, welche der unseren weit überlegen ist. Es war daher geradezu unvermeidlich, daß die Menschen aus der Ähnlichkeit der Wirkungen eine Ähnlichkeit in dem Wesen selbst zwischen dem in der Natur wirkenden Prinzip und ihrer eigenen Vernunft erschlossen, also jenem Prinzip Vorstellungen, einen Willen und ein Bewußtsein seines Wirkens zugeschrieben haben. Daß in der Natur auch vieles vorkommt, was mit der Annahme eines mit Bewußtsein und Überlegung in ihr wirkenden Prinzips durchaus unvereinbar ist; daß das Wirken der Natur überhaupt zwar Planmäßigkeit, aber nirgends sichtbare Absicht zeigt — dieses zu bemerken, erfordert schon einen bedeutenden Grad von Vorsicht und Unbefangenheit im Urteil, welche den meisten leider fehlt.

In der Tat besteht keine Ähnlichkeit, aber doch eine Verwandtschaft zwischen dem wirkenden Prinzip der Natur und unserem subjektiven Wesen. Aber die Religiosität ist eben das Gefühl und die unmittelbare Gewißheit unserer Verwandtschaft mit Gott, dem höchsten Wesen. Hier liegt also ein Grund zur Verwechslung Gottes mit dem wirkenden Prinzip der Natur vor.

Außerdem haben diese beiden eine gemeinsame Eigenschaft: die Unveränderlichkeit. Alle Veränderungen in der Natur sind nämlich dem Gesetze der Kausalität unterworfen. Das Gesetz der Kausalität bedeutet aber nichts anderes, als die Unveränderlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursachen und Wirkungen, und das allgemeine, wirkende Prinzip der Dinge ist eben die reale Basis aller dieser (kausalen) Verhältnisse. Also ist dasselbe unveränderlich und offenbart sich in unveränderlichen Gesetzen. Dies ist wieder ein Grund zur Verwechslung Gottes mit dem wirkenden Prinzip der Natur.

Was aber dieser Verwechslung das Siegel der Unantastbarkeit aufdrückt und sie ganz unvermeidlich macht, ist der so fest eingewurzelte und geradezu für selbstverständlich gehaltene Glaube, daß Gott, das Unbedingte, den zureichenden Grund aller Dinge enthalte, also die Ursache des Naturlaufs und der Naturordnung sei. Denn dadurch wird Gott schon von vornherein, *a priori* die Rolle des wirkenden Prinzips zuerteilt,

Digitized by Google

nicht erst aus seinen Wirkungen die Göttlichkeit dieses Prinzips erschlossen.

Der Mensch ist nun allerdings sowohl Gott als auch dem wirkenden Prinzip der Natur verwandt, aber — nach zwei ganz verschiedenen Seiten seines Wesens. Gott ist unserem nicht-empirischen, höheren Wesen verwandt, ja bildet die Substanz desselben. Das wirkende Prinzip dagegen ist unserem empirischen Wesen und namentlich der Vernunft in uns verwandt. Durch die Verwechslung beider machen wir Gott selbst zu einem empirischen Gegenstand und bleiben mit unserer Religion in den Schranken der Erfahrung stehen.

Es hilft nichts, Gott von der Natur zu unterscheiden, wenn man ihm die Eigenschaften und die Wirkungen von Naturwesen zuschreibt und in ihm den Grund der Naturordnung sieht. Er ist dann doch nur ein vergöttertes Naturwesen, welches in dieser Eigenschaft natürlich nirgends außer der Einbildung des Menschen existiert. Glaubt man denn wirklich, durch eine Änderung des Namens etwas an der Sache selbst ändern zu können? Die Religion des wirkenden Gottes ist und bleibt in Wahrheit eine Anbetung der Natur.

Man trägt denn auch kein Bedenken, seinen wirkenden Gott in dieselbe Reihe mit einem Moloch und einem Vitzliputzli zu stellen, als verschiedene Auffassungen desselben Prinzips, und sieht nicht ein, daß man damit seine eigene Religion verurteilt. Denn ein Gott, der durch eine noch so große Verirrung in der Gestalt eines Moloch und eines Vitzliputzli vorgestellt werden konnte, ist gar nicht derselbe Gegenstand mit dem wahren Gott, welcher zu unserem Egoismus in keiner Beziehung steht und darum den Anbetern des Moloch und des Vitzliputzli nie in den Sinn gekommen ist.

Gott als das Ideal und Gott als der allmächtige Schöpfer oder Herr sind zwei Vorstellungen, welche zwar durch dasselbe Wort bezeichnet werden, jedoch nichts Gemeinsames miteinander haben und logisch unvereinbar sind. Die Vermischung dieser beiden Vorstellungen ist nun aber den monotheistischen Religionen und vornehmlich dem modernen christlichen Bewußtsein besonders eigen. Man ist geistig schon zu weit fortgeschritten, um die Macht bloß als solche zu verehren, wurzelt aber noch zu fest

Digitized by Google

und tief in den überlieferten Anschauungen, um dem an sich machtlosen Ideal[1]) zu huldigen. Wohl wäre es ein hohes Glück, wenn wir die Allmacht als moralisch vollkommen oder das Gute und Vollkommene als allmächtig denken dürften, aber diesem steht die Beschaffenheit der Dinge unerbittlich im Wege. Diese Beschaffenheit ist von der Art, daß die Vermischung der Macht mit dem Ideal, des Wirkenden mit dem Göttlichen nicht allein theoretisch unwahr, sondern auch moralisch verderblich ist, wie ich es unten gleich zeigen werde.

Das wirkende Prinzip der Natur enthält den Grund des Übels und des Bösen in der Welt. Denn das Übel und das Böse entstehen nach unveränderlichen Naturgesetzen, welche bloß die Wirkungsweisen jenes Prinzips darstellen. Hält man nun das wirkende Prinzip für Gott, das höchste und vollkommene Wesen selbst, so entsteht der schwere Widerspruch, der auf dem Bewußtsein der Bekenner lastet und den man seit fast zweitausend Jahren vergeblich zu entfernen sich bemüht. Die Versuche, den Widerspruch zu beseitigen, welcher zwischen der Annahme eines absolut guten und vollkommenen Urhebers der Natur und dem Vorhandensein des Übels und des Bösen in ihr besteht, sind eben die Versuche einer Theodicee, und was es für eine Bewandtnis mit diesen hat, ist allgemein bekannt. Nur diejenigen können von denselben befriedigt werden, welche ein starkes Interesse zu haben glauben, sich davon befriedigen zu lassen. Wer kein solches Interesse hat, sieht in allen Versuchen einer Theodicee bloße Redensarten.

Wir wollen dieselben kurz durchnehmen.

Die naivste Theodicee ist die von *Spinoza* versuchte. Mit seiner imperturbablen Seelenruhe und Zuversicht beweist *Spinoza* durch Syllogismen, daß unsere Traurigkeit sich in Fröhlichkeit verwandle, wenn wir Gott als die Ursache derselben erkennen (*Ethik*, übers. von Kirchmann, 2. Aufl., S. 242). Da hätten wir ein leichtes Mittel, alle Übel gründlich zu heilen; wir brauchen nur Gott als die Ursache derselben zu erkennen und sofort verwandeln sie sich in so viele Segnungen.

[1]) Das Ideal ist, wie wir gesehen haben, zwar auch eine Macht, aber nur in uns und durch uns selbst, durch das Gefühl und das Bewußtsein, welches wir von demselben haben.

Digitized by Google

Sonst sind alle Versuche einer Theodicee mehr oder weniger im Sinne eines der drei unten verzeichneten Wege gemacht worden. Es ist auch nicht abzusehen, was man noch sonst zu diesem Zwecke ersinnen könnte. Denn die Fruchtbarkeit auch des Irrtums selbst ist beschränkt.

Man stellt entweder das Übel als eine bloß logische Negation, als eine Art bloß quantitativer Einschränkung, als etwas eigentlich gar nicht Existierendes, das man nur durch Komparation erkennt, dar. Nach dieser Auffassung besteht unser ganzes Unglück eigentlich bloß darin, daß wir keine Götter sind. Diese Ansicht zu widerlegen ist natürlich unnötig.

Oder man anerkennt das Übel als etwas Reales, spricht aber Gott von jeder Verantwortung dafür frei, trotzdem daß er den zureichenden Grund aller Dinge enthalten soll. Der Ursprung des Bösen und des Übels soll darnach in der absoluten Freiheit des Menschen liegen. Kraft dieser hat der Mensch gesündigt und das Übel ist nur die Strafe der Sünde. Was nun die absolute Freiheit überhaupt, und vollends die absolute Freiheit eines bloßen Geschöpfes zu bedeuten habe (nämlich eine *contradictio in adjecto*) und wie wenig dieselbe die Verantwortlichkeit begründen könne, das habe ich schon bei der Erörterung der Freiheit gezeigt. Das Übel durch die Schuld, d. h. durch das Böse zu erklären, ist ein zwar sehr natürlicher[1]), aber auch sehr verkehrter Gedanke. Denn es ist von vornherein klar, daß das Böse noch mehr der Erklärung bedarf und noch weniger einer solchen fähig ist, als das bloße Übel selbst. Was ist die Schuld und das Böse, wenn nicht bewußtes Wollen und Bewirken von Übel? Man glaubt also den Ursprung des Übels durch die Annahme zu erklären, daß Wesen, welche vorher nie etwas vom Übel erfahren und gewußt haben noch irgend einen Keim davon in sich enthielten, auf einmal den bewußten Entschluß faßten, das Übel und die Abnormität, welche noch nirgends vorhanden

[1]) Dieser Gedanke ist darum so natürlich, weil der einzige uns bekannte und denkbare Fall, wo Schmerz und Leiden gerechtfertigt sind, eben der ist, wo dieselben als Strafe für eine Schuld verhängt werden. Allein die Schuld rechtfertigt die Strafe bloß in unseren menschlichen Verhältnissen, als das unentbehrliche Mittel zur Aufrechterhaltung einer gesetzlichen Ordnung, wie ich es in dem Anhang über die Freiheit des Willens gezeigt habe.

Digitized by Google

waren, zu bewirken. Wem gehen da nicht alle Gedanken aus? Das Übel und die Abnormität aus dem Willen oder der „Freiheit" der Menschen ableiten, heißt einfach, etwas (und zwar ein Etwas von so kolossalem Gewicht wie das in der Welt vorhandene Übel) aus nichts ziehen.

Endlich anerkennt man nicht allein die Realität des Übels, sondern gibt auch zu, daß Gott als Urheber aller Dinge die Ursache des Übels und des Bösen sei; aber rechtfertigt dies durch die Voraussetzung, daß dasselbe zu irgendeinem, uns freilich unbekannten, aber guten Zweck nötig sei, so daß das Vorhandensein des Übels und des Bösen im Vergleich mit der Erreichung jenes unbekannten Zweckes gar nicht ins Gewicht falle. Diese Ansicht gründet sich offenbar auf folgendes Raisonnement: Aus seinen Wirkungen können wir allerdings die Güte des Urhebers der Natur nicht einsehen. Aber der Urheber der Natur *ist* (von vornherein) das Gute und Vollkommene. Also *müssen* seine Wirkungen in irgendeiner Hinsicht, und zwar vorwiegend gut sein. Hier braucht man nur zu fragen: Wenn nicht aus seinen Wirkungen, woher denn wißt ihr, daß der Urheber der Natur gut sei? Gerade dasjenige, was bewiesen werden soll, wird da als ausgemacht angenommen; nicht zu sprechen von der Verkehrtheit, schlechte Mittel durch einen guten Zweck gerechtfertigt zu glauben. Über die Annahme eines göttlichen Plans in der Geschichte habe ich übrigens schon oben die nötige Bemerkung gemacht.

Doch wollen wir die Versuche zur Erklärung der Abnormität noch einmal von einem allgemeinen Standpunkte aus betrachten.

Schon früher habe ich erwähnt, wie schwer der Gedanke zu ertragen ist, daß die ganze Welt, und wir selbst in ihr, etwas Abnormes ist, was eigentlich gar nicht sein sollte. Darum ist es natürlich, daß das menschliche Bewußtsein diesem Gedanken auf jede Weise zu entgehen sucht. Nun sind im allgemeinen bloß zwei Wege denkbar, auf welchen man die Bitterkeit dieses Gedankens zu mildern suchen kann: 1. entweder nämlich setzt man voraus, daß die in der Welt vorhandene Abnormität etwas Zufälliges sei, das sich einmal (sei es durch die Schuld der Menschen, sei es aus einem anderen Grunde) in den Weltlauf eingemischt habe und in einer wenn auch sehr fernen Zukunft

Digitized by Google

aus demselben ausgeschieden werden könne, 2. oder man nimmt an, daß das, was uns abnorm und nichtseinsollend scheint, unter irgendeinem, uns freilich ganz unbekannten und unfaßbaren Gesichtspunkte als zur normalen Natur und Ordnung der Dinge gehörend sich erweise; daß die Abnormität, die wir in der Welt sehen, nur scheinbar sei, in Wahrheit zur „Vollkommenheit" der Welt gehöre.

Diese beiden Annahmen sind gänzlich unhaltbar.

Die Abnormität als etwas Zufälliges auffassen, konnte man selbst versuchsweise nur, solange man keine anderen Arten derselben, als das Übel und das Böse gekannt hat. Und sogar unter dieser Einschränkung ist die Abnormität, wie ich oben gezeigt habe, nicht zu erklären. Hat man dagegen begriffen, daß die Veränderung, das Geschehen überhaupt eine abnorme Existenzweise und alles in dieser Welt in einem unaufhörlichen Fluß und Wechsel begriffen ist; hat man vollends eingesehen, daß die ganze Gesetzmäßigkeit dieser Welt durch eine systematisch organisierte Täuschung bedingt ist — dann kann man keinen Augenblick mehr an dem Gedanken festhalten, daß die Abnormität etwas der Welt Zufälliges, im Laufe der Zeit entstanden sei, und einmal wieder verschwinden könne. Sind doch ein Anfang und ein Ende des Geschehens selbst nicht denkbar[1]).

Ebenso unhaltbar ist auch die andere Annahme, daß die Abnormität der Welt nur scheinbar sei, unter irgendeinem Gesichtspunkte sich als „Vollkommenheit" erweise. Scheinbar stellt sich uns die Welt vielmehr als eine normale (als eine Welt von Substanzen) dar, so daß man erst diese natürliche Täuschung durchschauen muß, um den vollen Umfang der Abnormität unserer Welt einzusehen. Die Natur täuscht uns allerdings, aber nicht zu ihrem Nachteil, sondern zu ihrem Vorteil, und es ist der Gipfel der Absurdität, zu glauben, daß das Normale und Vollkommene selbst über seine Beschaffenheit täuschen, als etwas Unvollkommenes, Abnormes und Nichtseinsollendes erscheinen könnte. Dadurch eben offenbart das Abnorme als solches seine wahre Natur, daß es sich faktisch selbst verleugnet,

[1]) Man muß freilich bemerken, daß eine Anfangslosigkeit des Geschehens ebenfalls undenkbar ist und also über diesem Punkt vollkommene Dunkelheit liegt.

Digitized by Google

entweder in der Weise, daß es sich aufhebt und vernichtet, oder in der Weise, daß es täuscht, sich für etwas ausgibt, was es in der Tat nicht ist. Infolge dieser eigenen Selbstverleugnung des Abnormen ist ein Mißverständnis in der Auffassung und Würdigung desselben nicht möglich.

Aber die Annahme, daß die Abnormität, die wir in der Welt sehen, nur scheinbar sei, ist nicht bloß widersinnig, sondern birgt auch ernstliche moralische Gefahren in sich. Das Bewußtsein der Abnormität ist nämlich unzertrennlich von dem Bewußtsein der Norm und des radikalen Gegensatzes beider. Denn die Abnormität besteht eben in der Abweichung von der Norm, d. h. in dem Vorhandensein von Elementen, welche dem normalen, unbedingten Wesen der Dinge fremd sind und darum gar nicht sein sollten. Deshalb ist zwischen Norm und Abnormität keine Ausgleichung und Versöhnung möglich; die Rechtsprechung der einen ist notwendig zugleich die Verurteilung der anderen, und umgekehrt. Annehmen, daß die Abnormität der Welt in Wahrheit keine sei, daß die Vergänglichkeit, die Täuschung, das Übel und das Böse auf irgendeine Weise selbst zur normalen und höchstberechtigten Ordnung der Dinge, zur „Vollkommenheit" der Welt gehören, heißt den Begriff einer höchsten Norm, d. h. Gottes selbst aufheben. Denn wenn das Schlechte auf irgendeine Weise selbst gut ist, dann können wir auch in der Wirklichkeit nichts Gutes denken, was nicht auf irgendeine Weise selbst schlecht wäre, und damit ist der Begriff des rein Guten und Vollkommenen, d. h. des Göttlichen aufgehoben. Leugnen wir den radikalen Gegensatz von Gut und Böse, von Norm und Abnormität, so wird dadurch der Charakter des Bösen, Schlechten und Abnormen, wie wir ihn kennen, nicht im mindesten verändert, aber durch die Rechtsprechung des letzteren der Begriff einer höchsten Norm gänzlich zerstört. Das hieße, dem leidigen Erklärungstriebe und der Anhänglichkeit an unsere empirische Natur Vernunft und Gewissen, das echt moralische und das echt religiöse Gefühl, kurz unser eigenes höheres Wesen opfern.

Die totale Unzulänglichkeit aller Versuche einer Theodicee ist also noch ihr geringster Mangel, das schlimmste ist der Einfluß, den sie auf das rechtliche, das moralische und das

Digitized by Google

religiöse Bewußtsein ausüben. Durch das Bemühen, das Schlechte zu vertuschen und zu rechtfertigen, wird ein Geist innerer Heuchelei erzeugt, welcher die besten Elemente der menschlichen Natur vergiftet. „Die Menschen nennen Gott wohlwollend in Worten," hat *Bentham* bemerkt, „aber sie meinen selten, daß er wohlwollend sei in der Tat." Es ist ja offenbar nicht möglich, das Abnorme auf irgendeine Weise als normal darzustellen, ohne daß dadurch der Begriff der Norm selbst, d. h. der moralische und religiöse Grundbegriff verfälscht wird. Dies zeigt sich denn auch in allen Religionen. Denn alle Religionen sehen in Gott den Grund und Ursprung aller Dinge, setzen also eine Gemeinschaft zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der Welt voraus, was die Leugnung eines radikalen Gegensatzes beider impliziert. Selbst das Christentum, welches von den Elementen wahrer Religion am meisten in sich aufgenommen hat, zeigt klar, wie durch den Glauben an die Ursächlichkeit Gottes die Begriffe von Gott, Moralität und Gerechtigkeit verfälscht und verdreht werden.

In der christlichen Dogmatik wird gelehrt, daß der erste Mensch sein trauriges Los selbst verdient hatte durch seine Übertretung eines göttlichen Gebots; daß sein Elend die Strafe für seine Sünde sei. Nun hat die Ansicht, daß zweck- und nutzloses Leiden nötig sei, um die abstrakte Gerechtigkeit zu versöhnen, keinen vernünftigen Grund, und ist mit geläuterten Begriffen von der Gerechtigkeit durchaus unvereinbar. Aber der christliche Gott soll sich mit der zwecklosen Bestrafung des ersten Verbrechers nicht einmal begnügt haben. Dessen ganze Nachkommenschaft, ja die lebende Natur überhaupt soll infolge jenes einen Vergehens verflucht worden sein. Um die Menschen aus diesem Elend zu erlösen, war das Leiden eines Schuldlosen nötig, der als ein stellvertretendes Opfer den Moloch der Gerechtigkeit versöhnen mußte. Also für die Schuld eines anderen werden wir bestraft, und das Verdienst eines anderen ist nötig, um uns von dieser unverdienten Schuld und Strafe zu befreien! Wer wird sich gegenwärtig mit einer solchen Auffassung der höchsten Gerechtigkeit für einverstanden erklären?

Und nun sehe man, was für eine Vorstellung von Gott diese Ansicht bedingt und welche Folgen für das praktische Verhalten

Digitized by Google

der Menschen sich daraus ergeben. Ein Gott, der aus nichts Menschen zum Leiden und Elend schafft, kann natürlich nicht das Wohl seiner Geschöpfe zum Ziele haben. Welchen Beweggrund kann man dann aber diesem Gott zuschreiben? Offenbar nur einen: seine eigene Verherrlichung. Die Verherrlichung Gottes muß also folgerichtig das oberste Gesetz auch für das Handeln der Menschen sein. Hier ist der Grund alles Buchstabendienstes und des unmäßigen Gewichts, welches auf Formeln, Gebräuche, Zeremonien und abergläubische Praktiken gelegt wird; also der Grund des Vorherrschens der äußeren Frömmigkeit vor der echten, inneren, und — was das schlimmste — der Grund des blutigen Eifers, mit welchem die Bekenner des wirkenden Gottes gegen alle Andersdenkenden gewütet haben. Der Unglaube oder der nach ihrer Ansicht irrige Glaube war in den Augen dieser Menschen folgerichtig eine Beleidigung Gottes selbst, also das schwerste aller Verbrechen. Daher die zahllosen Menschenopfer, die dem christlichen Gott gebracht worden sind. Das ist die bittere Frucht des Irrtums. Und zu den Opfern des Fanatismus müssen wir die Verfolger selbst fast in gleichem Maße, wie die Verfolgten rechnen. Denn es ist leicht zu sehen, welche Verfinsterung, welche dämonische, unselige Verfassung des Gemüts in einem Menschen herrschen muß, der seine Mitmenschen zur Ehre seines Gottes hinschlachtet. Der Gott eines solchen Fanatikers ist in allem, außer dem Namen, ein Dämon. Voraussetzen, daß dieser Gott der Inquisitoren und der Religionskriege etwas Gemeinsames habe mit dem wahren Gott, der Quelle der reinsten Impulse und der erhabensten Inspirationen des menschlichen Geistes, heißt zeigen, daß man von dem wahren Wesen der Religion keinen Begriff hat.

Die höchste Vorstellung, zu welcher die Vergötterung des wirkenden Prinzips es bringen kann, ist die Vorstellung eines höchsten Richters, der die Menschen für ihr Verhalten straft und belohnt. Nun ist aber diese Vorstellung in zweifacher Hinsicht mit echter moralischer und religiöser Gesinnung unverträglich. Erstens macht sie zu eigentlichen Triebfedern des menschlichen Handelns egoistische Motive, Furcht und Hoffnung auf Lohn, was mit echter Moralität und Religiosität unvereinbar ist. Zweitens wird durch diese Vorstellung das höchste Kriterium zur

Digitized by Google

Unterscheidung des Guten und Bösen, des Rechten und Unrechten aus unserem eigenen Gewissen weg und nach außen, in das Gebot einer äußeren Macht verlegt. Dann muß man sich also nach irgendwelchen autorisierten Äußerungen dieser Macht, sei es in einer geoffenbarten Schrift, oder in der Tradition, oder in der Kirche, umsehen und sich dieser Autorität unterwerfen. Damit wird nun aber gerade das Beste und Göttlichste aufgegeben, nämlich das Innewohnen der Norm, des Ideals in uns und unsere darauf beruhende innere, sowohl moralische wie intellektuelle Sicherheit und Selbständigkeit. Die Vorstellung eines höchsten Richters führt darum mit unausbleiblicher Notwendigkeit zur Unterordnung des Moralischen unter das Physische, des Ideals unter die Macht, d. h. zum Untergang der wahren Moralität und der wahren Religion in dem Gemüte der Menschen. Die Belege dafür sind in der Geschichte der christlichen Kirche in zu kolossalen Zügen verzeichnet, um ein Mißkennen der Sache möglich zu machen.

Man wird vielleicht sagen, es hindere uns nichts, anzunehmen, daß der höchste Richter und Herr eben dasjenige befehle und vorschreibe, was unser eigenes Gewissen aussagt. Aber diese Annahme wäre durchaus willkürlich und unbegründet. Denn wodurch könnten wir uns versichern, daß unser Gewissen der untrügliche Interpret der Forderungen einer äußeren Macht sei?[1]) Man kann nicht den moralischen Schwerpunkt zugleich in sich und außer sich legen. Liegt derselbe in uns, dann brauchen wir nach keiner äußeren Macht und Autorität zu sehen. Dann ist für uns die Norm, das Ideal selbst das Höchste, das Unbedingte, der innere wahre Gott. Liegt dagegen der moralische Schwerpunkt außer uns, dann fehlt uns überhaupt jede innere Gewißheit in moralischen und religiösen Angelegenheiten. Dann bleibt mithin nur die Unterwerfung unter äußere Autoritäten übrig, mit allen ihren erniedrigenden, verfinsternden und demoralisierenden Folgen. Zweien Herren kann man nicht zugleich dienen und nicht zugleich in entgegengesetzten Richtungen sich bewegen.

[1]) Ja, diese Annahme ist faktisch unhaltbar. Denn ist etwa die natürliche Ordnung der Dinge den Aussagen und Forderungen unseres Gewissens konform? Nichts weniger als das, und dieselbe soll doch gerade eine Wirkung und Offenbarung des höchsten Richters und Herrn sein.

Digitized by Google

Jetzt können wir die vorhergehenden Betrachtungen in wenigen Worten resümieren.

Anerkennt man die Abnormität der Welt als solche, so anerkennt man einen radikalen Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Norm und Abnormität, zwischen dem Göttlichen und dem Empirischen. Dann sieht man in Gott nicht den zureichenden Grund, sondern das wahrhaft eigene, das normale Wesen, das wahre „Selbst" aller Dinge, das Ideal der Vollkommenheit. Dann haben Moralität und Religiosität ihren Grund in unserem *eigenen* (normalen) Wesen, welches eben nicht in der Individualität liegt. Dann gibt es also allein echte Moralität und Religiosität. — Sieht man dagegen in Gott den zureichenden Grund aller Dinge und denkt man ihn sich gar als irgendeinem impirischen Gegenstande und namentlich dem Menschen ähnlich — dann muß man konsequenterweise die Abnormität der Welt und einen radikalen Gegensatz zwischen Gut und Böse, zwischen Norm und Abnormität leugnen. Dann ist nichts an sich gut oder schlecht, recht oder unrecht, der Begriff der höchsten Norm, des rein Guten, ist zerstört; das Gewissen hat keinen inneren Halt, Moralität und Religiosität entbehren jeder Grundlage in unserem *eigenen* Wesen. Dann gibt es also überhaupt keine echte Moralität und Religiosität.

Die Menschen suchen zwar sich über den unversöhnlichen Gegensatz dieser beiden Auffassungen die Augen zuzudrücken; sie glauben echte Moralität und Religiosität mit der Vorstellung eines wirkenden und menschenähnlichen Gottes vereinigen zu können. Allein dies ist, wie oben gezeigt worden, nicht möglich; die Geschichte und die allgemeine Erfahrung zeigen klar, welcher Art Moralität und Religiosität unter dem Einfluß jener Vorstellung sich entwickeln.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

EIN BLICK AUF DEN URSPRUNG UND CHARAKTER DER RELIGIONEN.

In den vorhergehenden Kapiteln habe ich gezeigt, daß der Kultus des Wirkenden und Mächtigen und der Kultus des Höheren und Vollkommenen nichts Gemeinsames miteinander haben; daß der Gegenstand des ersteren, die Natur, und der Gegenstand des letzteren, Gott, in keiner ursächlichen Verbindung miteinander stehen; daß die Verwechslung dieser beiden Gegenstände und die damit zusammenhängende Vermischung der beiden Arten des Kultus das religiöse Bewußtsein verfälscht und selbst auf die Moralität und die Gerechtigkeitsbegriffe einen schädlichen Einfluß übt. Auch habe ich die theoretischen Gründe gezeigt, welche zur Verwechslung Gottes mit dem wirkenden Prinzip der Natur führen. Aber diese theoretischen Gründe können nur auf ein durch Reflexion vorbereitetes Bewußtsein wirken. Der unkultivierte Mensch kann keine teleologische Naturbetrachtung treiben und noch weniger sich zu dem Gedanken an den „unwandelbaren Pol in der Erscheinungen Flucht" oder gar zum abstrakten Begriffe des Unbedingten erheben. Alle diese Betrachtungen werden zur Rechtfertigung einer schon bestehenden Religionsanschauung, nicht zu deren erster Erzeugung gebraucht. Es gibt einen anderen Grund, einen subjektiven Faktor, welcher den Übergang des Naturdienstes zur wahren Religiosität anbahnt.

Gott ist im Vergleich mit uns das im moralischen Sinne Höhere. Die wirkenden Mächte der Natur sind im Vergleich mit uns das im physischen Sinne Höhere, das an Kraft uns weit Überlegene. Unser Verhältnis zu den beiden hat also etwas Gemeinsames. Wir müssen nämlich zu den beiden (geistig) *emporschauen.* Eine großartige Macht oder Ausdehnung macht auf uns den Eindruck des Erhabenen, welcher mit der Erhebung unseres Geistes zu Gott insoweit verwandt ist, als er uns über

Digitized by Google

unsere eigene Individualität hinaushebt. Das Ästhetische hat mit dem Moralischen und echt Religiösen das Gemeinsame, daß es in keiner direkten Beziehung zu dem Egoismus des Menschen, zu dem Nutzen und den Genüssen seiner bedürftigen, empirischen Natur steht. Auf dem ästhetischen Gebiete berühren sich also der Kultus der Natur mit dem Kultus Gottes, die Religion des Egoismus mit der wahren Religion. Dieser Umstand trägt am meisten zur Vermischung dieser beiden Arten der Religion bei, indem er die eine unmerklich in die andere übergehen läßt; was noch dadurch unvermeidlich gemacht wird, daß die echte Religiosität bei ihrem Erwachen in dem Geiste eines Menschen schon allgemein anerkannte Gegenstände der Verehrung vorfindet, auf die sie sich daher notwendig beziehen muß, trotz des Widerspruchs, der zwischen den Gottesbegriffen der Menschen und dem Geiste echter Religiosität waltet.

Dies ist, wie ich glaube, der leitende Gesichtspunkt, unter dem man den Entwicklungsgang der Religionen betrachten muß.

Die Eindrücke, welche die ersten Menschen von der Natur empfingen, waren gewiß nicht ästhetischer Art und von echter Religiosität, von der Ahnung eines höheren, nichtempirischen Wesens der Dinge konnten die ersten Menschen vollends keine Spur haben. Der Mensch ist ursprünglich ein Kind der Not, ein Sklave seines Selbsterhaltungstriebes und der Bedürfnisse, welche sich an denselben knüpfen. Daher läßt sich auch gegen den Satz des *Lucretius,* daß die Furcht zuerst die Götter erzeugt habe, nichts einwenden. Die Neigung, äußere Mächte oder Agenzien zu personifizieren, kann allerdings nicht selbst in der Furcht oder überhaupt in den Affekten, sondern nur in dem Denken der Menschen liegen. Dieselbe wurzelt in dem Erklärungsbedürfnisse, in dem Verlangen, das Unbekannte sich dadurch näher und verständlicher zu machen, daß man ihm bekannte Eigenschaften beilegt. Aber das Bedürfnis nach einer Erklärung der Naturereignisse konnte faktisch nicht erwachen, ohne einen besonderen Antrieb; und dieser Antrieb konnte offenbar bei den ersten Menschen nicht ein theoretischer sein, nicht das Verlangen nach Erkenntnis selbst, sondern nur ein praktischer, das Bedürfnis sich zu sichern und zu beruhigen.

Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß den ersten Impuls

Digitized by Google

zur religiösen Verehrung die Furcht, oder genauer, die Besorgnis um das leibliche Wohl der Menschen gebildet hat und daß die Gegenstände dieser ursprünglichen Verehrung personifizierte Naturmächte waren. Diese natürliche Religion hatte also mit der wahren Religion nichts gemein. Auch der Begriff der Einheit Gottes, welcher eine notwendige Stufe in dem Übergang des religiösen Bewußtseins von der Verehrung der Natur zur Verehrung des wahren Gottes bildet, konnte ursprünglich den Menschen gar nicht einfallen. Denn, wie *Hume* in seiner *Natürlichen Geschichte der Religion* vortrefflich bemerkt hat, die Einheit des Planes und Zusammenhanges in der Natur offenbart sich nur einer spekulativen, affektlosen Betrachtung derselben. Die Interessen der Menschen dagegen affiziert die Natur gerade durch das Veränderliche, Unsichere, Nichtvorauszusehende in ihr; und dieses führt notwendig zur Annahme mehrerer Götter, d. h. personifizierter Naturmächte. „Stürme und Gewitter zerstören das, was die Sonne wachsen läßt", sagt *Hume,* „die Sonne zerstört das, was die Feuchtigkeit, der Regen ernährt. Krankheiten können ein Königreich entvölkern, mitten im reichsten Überfluß. Dieselbe Nation ist nicht zu gleicher Zeit in demselben Maße glücklich zu Land und zur See. Und eine Nation, welche jetzt über ihre Feinde triumphiert, kann bald deren glücklicherem Kriegführen unterliegen. Kurz, der Lauf der Ereignisse ist so voll Verschiedenheit und Unsicherheit, daß, wenn wir denselben unmittelbar durch intelligente Wesen geregelt glauben, wir auch eine Verschiedenheit in deren Absichten und Zielen, einen beständigen Kampf entgegengesetzter Mächte und einen Wechsel der Absichten in derselben Macht, aus Unmacht oder Leichtsinn, annehmen müssen."

Daß der Egoismus, die Sorge für das eigene Wohl des Menschen, der Ursprung aller Religionen, aller Anbetung der Naturmächte war, zeigt sich auch unverkennbar darin, daß den Grund und Mittelpunkt aller religiösen Kulte stets das *Opfer* gebildet hat. Durch Opfer, d. h. durch Geschenke suchten die Menschen die Mächte der Natur zu ihrem Beistand zu bewegen oder von einer feindlichen Einwirkung abzuhalten. Und diese Neigung zum Opfer hat sich bis auf unsere Tage erhalten. Auch jetzt meint, nach der treffenden Bemerkung *Humes*, der

Digitized by Google

abergläubische Mensch nicht durch einen rechtschaffenen Wandel das Wohlgefallen der Gottheit zu erringen. „Er sucht immer nach irgendeiner unmittelbareren Dienstleistung gegenüber dem höchsten Wesen, um die Angst zu erleichtern, die ihn plagt. Durch Zurückgeben eines Pfandes oder Bezahlung einer Schuld kann er seiner Gottheit in keiner Weise etwas zu Dank tun. Denn diese gerechten Handlungen sind nur das, was er zu tun verpflichtet war und was mehrere tun würden, auch wenn es keinen Gott gäbe. Aber wenn er einen Tag fastet oder sich selbst tüchtig durchpeitscht, das hat in seiner Meinung einen direkten Bezug auf den Dienst Gottes."

Obgleich es keinem Volke, außer dem jüdischen, eingefallen ist, mit seinen Göttern einen förmlichen Vertrag abzuschließen, so haben es doch die Menschen als selbstverständlich angenommen, daß die naturmächtigen Götter das Bedürfnis und das Recht haben, von den Menschen einen Tribut zu fordern und für die dargebrachten Opfer ihrerseits die Verpflichtung einer entsprechenden Gegenleistung übernehmen. Bei den Indern wurde sogar dem Gebet und dem Opfer eine zauberhafte Kraft zugeschrieben, welche die Götter zwang, dem Willen des Opfernden gemäß zu handeln. Der egoistische und utilitarische Charakter der Religionen läßt sich also nicht verkennen. Von Moralität und echter Religiosität enthalten diese sogenannten Religionen ursprünglich gar nichts. Diese edleren Triebe mußten auf den wilden Stamm erst gepfropft werden, und man kann, wie ich glaube, mit Sicherheit annehmen, daß das ästhetische und poetische Gefühl der Menschen den Weg zur Veredelung der Religionen gebahnt hat.

Die Poesie ist die indirekte Religiosität und unterscheidet sich von der direkten dadurch, daß sie in Beziehung zu den Dingen dieser Welt steht. Die Poesie, der Sinn für die indirekte Offenbarung des Göttlichen in den Dingen der Welt[1]), erwacht früher, als der für die direkte Offenbarung Gottes in dem eigenen Innern des Menschen. Der Entwicklungsweg des menschlichen Bewußtseins geht immer zuerst expansiv nach außen, um durch

[1]) Eine Offenbarung bloß für das Gemüt, wohlbemerkt, nicht für den Intellekt, also keine Quelle objektiver Erkenntnis.

Digitized by Google

einen Rückschlag sich ins Innere zu vertiefen. Auf diese Weise erscheint die Poesie als die Vorläuferin der Religiosität. Alles Poetische, was in den Verhältnissen der Menschen untereinander möglich ist, können sie auch in ihr Verhältnis zu ihren wirkenden Göttern hineinlegen. So sehen wir denn, daß bei den begabteren Völkern die Poesie mit ihrem schöpferischen Organ, der Einbildungskraft, sich alsbald des Götterglaubens bemächtigt hat, um denselben in tausend sinnigen Symbolen oder schönen Mythengebilden auszugestalten. Dadurch wurde der rohe, utilitarische Charakter der sogenannten Religionen gemildert und veredelt, ähnlich wie das geschlechtliche Verhältnis unter den Menschen durch das Poetische der „Liebe" veredelt wird. Die Mannigfaltigkeit der inneren Anlagen bei den verschiedenen Rassen und Völkern und der Eindrücke, welche die umgebende Natur auf sie machte, erklärt auch die Verschiedenheit der religiösen Anschauungen, wie man es ja schon längst erkannt hat.

Der Gedanke, den Götterglauben in ein Verhältnis zur Moralität zu bringen, also die Götter als moralische Gesetzgeber und Wächter der moralischen Weltordnung zu betrachten, ist gewiß ein viel späterer, der sich auch nicht in alle Religionen Eingang verschafft hat. Dieses erhabene Attribut paßte denn auch sehr wenig zu dem Charakter der Götter, wie ihn die frühere naturalistische Periode festgestellt hat, so daß dieser Schritt zur Veredlung der Religionen eigentlich auch der erste Schritt zu ihrer Auflösung war. Nicht die Furcht und der Geist der Adulation allein, wie *Hume* es meinte, hat die Menschen bewogen, ihren Göttern auch moralische Vortrefflichkeit beizulegen, trotzdem daß sie sich dieselben als unbeständig, lüstern, neidisch und geradezu als boshaft dachten. Die Gewohnheit, zu den Göttern als dem im physischen Sinne Höheren, von welchem das ganze Schicksal des Menschen abhängt, emporzuschauen, mußte ebenfalls zu einer Verehrung, und da der Mensch nur das moralisch Gute im eigentlichen Sinne verehren kann, zu einer Moralisierung der Götter führen. Da aber die Vorstellungen der Götter zu einer Zeit gebildet wurden, wo dieses Motiv sich noch nicht in gehörigem Maße geltend machen konnte, wo die Götter bloß im Verhältnis zum Egoismus der Menschen, zu deren täglichen Hoffnungen und Befürchtungen

Digitized by Google

gefaßt wurden, so mußten sie allerdings in einem offenbaren Widerspruch mit dieser besseren Auffassung erscheinen.

Die größte Entfernung vom Naturdienst und von der egoistischen Anbetung der Macht, also die vollkommenste Gestaltung der Religion, welche bis jetzt erreicht worden war, bietet unstreitig das Christentum oder richtiger die Religion Jesu selbst. Denn man hat mit Recht schon längst zwischen diesen beiden unterschieden. Aber gerade das Höhere, was die Lehre Jesu enthält, zeigt auch klar, was ihr selbst noch an Reinheit und Konsistenz fehlt. Dieses Höhere besteht anerkanntermaßen darin, daß Jesus die Menschen lehrte, Gott als ihren Vater aufzufassen, d. h. mit anderen Worten, unser Verhältnis zu Gott nicht als das der Knechtschaft und Abhängigkeit, sondern als das der Verwandtschaft und freier, innerer Anziehung zu fühlen und zu denken. Daraus entsprang die Auffassung der Moralität nicht als eines von außen aufgestellten Gebotes, eines „Gesetzes" im jüdischen Sinne, sondern als eines inneren Triebes im Gemüte des Menschen, wie es die Aussprüche Jesu beweisen: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, oder: Dienet Gott nicht wie die Knechte, sondern wie die Söhne des Hauses, und ähnliches. Aber diese Auffassung ist, wie ich im vorhergehenden zur Genüge gezeigt habe, logisch unvereinbar mit der Vorstellung Gottes als eines allmächtigen Schöpfers und Herrn. Daher konnte die christliche Moral ihre Reinheit nicht bewahren und die christliche Religion ist zuzeiten sogar in einen wahren Molochsdienst ausgeartet.

Vergeblich ist es in der Tat, Gott als den Vater der Menschen darzustellen, wenn man ihn zugleich als den Schöpfer und Herrn denkt. Denn dem Verhältnisse des Schöpfers zu seinem Geschöpf fehlt gerade das Grundelement der Vaterschaft, die Verwandtschaft der beiden miteinander, da sie weder gemeinsamen Ursprung noch gemeinsames Wesen haben können.

Vergeblich ist es, die Religion in den rein innerlichen, interesselosen Kultus des Ideals zu setzen, wenn man nicht ausdrücklich das Ideal von der Macht unterscheidet. Denn bei der Vermischung beider wird für die meisten Menschen stets die Macht vor dem Ideal den Vortritt erhalten, weil die sinnlichen, egoistischen Triebe naturgemäß stärker und unmittelbarer sind,

Digitized by Google

als die höheren, echt moralischen und echt religiösen, und hier können sie sich dazu unter dem Deckmantel dieser letzteren geltend machen. Die Sorge für sein eigenes, persönliches Heil, wenn auch in einem künftigen Leben, wird zur höchsten Pflicht, und diese Potenzierung des Egoismus vernichtet bis auf die letzten Spuren die Äußerungen des natürlichen Mitleids und der natürlichen Menschenliebe, wenn sie mit diesen in Kollision gerät. Die Schriften und Handlungen der christlichen Theologen bieten entsetzliche Belege dafür. Das Peinigen und Töten der Andersgläubigen und ein teuflisches Frohlocken über deren erwartete Qualen in der Hölle, wurde als ein verdienstvolles, gottwohlgefälliges Verhalten gepriesen und befolgt.

So scheitern notwendig alle Versuche, die echte Religiosität mit der Vorstellung eines wirkenden Gottes zu vereinigen, das Ideal mit der Macht zu identifizieren.

Digitized by Google

SCHLUSSBETRACHTUNG.

Am Schlusse müssen wir das Wesen der Religion noch einmal von einem möglichst komprehensiven Standpunkte aus betrachten.

Ob wir Gott als die Norm, oder als die Ursache, oder sonst als den Grund der Dinge denken, in jedem Falle bleibt er für uns unzugänglich, ist er uns in der Erfahrung nicht gegeben. Der Gottesbegriff kann nicht zur Erkenntnis Gottes werden, er ist bloß der Widerpart des Weltbegriffs.

Aber auch unsere Erkenntnis der Welt darf der Gottesbegriff in keiner Weise affizieren. Denn die Welt der Erfahrung bleibt, was sie ist, was uns die Erfahrung von ihr zeigt, unsere religiösen Anschauungen mögen sein, welche sie wollen.

Was bedingt denn der Gottesbegriff? — Die *Beurteilung* der physischen Welt überhaupt und unserer eigenen physischen Natur insbesondere.

Wenn wir die Welt als etwas Unbedingtes und Sichselbstgenügendes, als das A und Ω der Wirklichkeit denken könnten, dann hätten wir keinen Grund, einen von ihr verschiedenen Gott zu denken. Aber die Welt kann nicht als das Definitive und Sichselbstgenügende gedacht werden, und eben der Ausdruck davon ist die Religion. Der Glaube an Gott ist die Verurteilung der Natur, der gemeinen Wirklichkeit. Darum ist die Religion ihrem Wesen nach eine Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit.

Das ist die entscheidende Einsicht. Es gibt nur einen Grund, von der Natur zu Gott hinaufzusteigen, nämlich das Gefühl und das Bewußtsein ihrer Abnormität. Es gibt nur eine wahrhaft religiöse Vorstellung, nämlich die Vorstellung Gottes als der Norm der Dinge. Das moralische und religiöse Bewußtsein ist das Bewußtsein des Gegensatzes von Norm und Abnormität, auf welchem allein ein moralisches Urteil basiert werden kann. Jede Anschauungsweise, welche Gott mit der physischen

Digitized by Google

Natur der Dinge in Gemeinschaft setzt, sei es als Substanz oder als Ursache derselben, also aller Pantheismus und aller Theismus, ist seinem logischen Gehalte nach ebenso atheistisch, irreligiös, wie der reine Naturalismus oder Materialismus selbst, und kann ebensowenig wie dieser ein moralisches Urteil begründen.

Dieses muß kurz und klar gezeigt werden.

In der Physis, in der Natur sind Gut und Übel, Wahrheit und Unwahrheit *faktisch* miteinander vermischt und vereinigt. Es fragt sich nun, ob sie auch *ihrer Natur nach* vereinigt sind oder nicht? Ob es eine Gemeinschaft der Natur und des Ursprungs zwischen Gut und Übel und zwischen Wahrheit und Unwahrheit gibt oder nicht?

Nimmt man an, daß Gut und Übel, daß Wahrheit und Unwahrheit ihrem Wesen selbst nach vereinigt und unzertrennlich sind; leugnet man, daß zwischen denselben ein prinzipieller Gegensatz bestehe — so wird damit geleugnet einerseits, 1. daß es etwas rein Gutes und rein Wahres, etwas Vollkommenes, eine Norm gibt, und andrerseits 2. daß das Übel, das Böse und die Unwahrheit etwas Abnormes, Nichtseinsollendes, zu Verurteilendes seien. Das ist der pure Naturalismus, die reine Irreligiosität und theoretische Immoralität, die Leugnung des wahren Gottesbegriffs und der Möglichkeit eines wahrhaft moralischen Urteils.

Sieht man dagegen ein, daß Gut und Übel, Wahrheit und Unwahrheit trotz ihrer faktischen Vermischung in der Welt der Erfahrung doch ihrem Wesen nach in prinzipiellem Gegensatze zueinander stehen, so wird klar einerseits, 1. daß es etwas rein Gutes und rein Wahres, etwas Vollkommenes, eine Norm gibt, und andrerseits 2. daß etwas unrecht, abnorm, nichtseinsollend oder nicht existenzberechtig ist, nämlich das Übel, das Böse und die Unwahrheit. Das ist allein das wahrhaft moralische und religiöse Bewußtsein, auf Grund dessen eine moralische Beurteilung der Dinge, Ziele und Handlungen möglich ist.

Zwischen dem Physischen und dem Moralischen, zwischen Natur und Gott besteht also ein radikaler Gegensatz; das Moralische ist die Verurteilung des Physischen. Die ganze Summe der in der Welt vorhandenen Schlechtigkeit und Abnormität, welche den stärksten Beweis *für* Gott als die Norm der Dinge

Digitized by Google

bildet, bildet zugleich den stärksten Beweis *gegen* Gott als den Grund der Dinge, so daß die eine Gottesvorstellung die Negation der anderen ist.

Es ist mithin reines Mißverständnis, wenn man einen (sei es pantheistischen oder theistischen) Naturgott als den Grund des moralischen Gesetzes hinstellen will. Diese Auffassung stimmt mit den Tatsachen nicht überein. Denn das allgemeine Naturgesetz der lebenden Wesen ist nicht das moralische Gesetz, sondern das Gegenteil desselben, der Egoismus und der Kampf ums Dasein. Wenn die Menschen ihrem Naturgott die Würde eines moralischen Gesetzgebers beilegen, so übertragen sie auf ihn etwas, das in Wahrheit ihnen selbst angehört, lassen von ihm die Diktate ihres eigenen Gewissens ausgehen. Dadurch erreichen sie also nur das sonderbare Resultat, den besten Teil ihrer selbst sich scheinbar zu entfremden, die Forderung ihrer eigenen höheren, moralischen Natur als ein ihnen von außen auferlegtes Gesetz erscheinen zu lassen. Im Kindheitsalter der Menschheit war dies vielleicht gut und nötig. Denn das Bewußtsein der Norm war da noch zu dunkel und darum zu schwach, um der Sanktion einer überlegenen äußeren Macht entbehren zu können. Aber diese Verstärkung des moralischen Bewußtseins war zugleich auch eine Verfälschung desselben, da sie es im Namen einer äußeren Macht, unter Androhung von Strafen und Versprechung von Belohnungen anbefahl. Kommen wir einmal zur wahren Einsicht in das Wesen der Dinge überhaupt und unsere eigene Natur insbesondere, so zerstreuen sich alle diese Phantome und wir lernen in Gott dem Grunde des moralischen Gesetzes, die Norm, das normale Wesen der Dinge überhaupt und vor allem unserer selbst sehen. Darauf beruht die reine, unverfälschte Moral und Religion.

Das ist das Definitive, was über Religion gesagt werden kann.

Digitized by Google

ANHANG.

BEMERKUNGEN ÜBER DIE INDIVIDUELLE UNSTERBLICHKEIT [1]).

Was ich hier erwägen will, ist nicht sowohl die Frage, ob eine individuelle Unsterblichkeit wahrscheinlich ist, als vielmehr die Frage, ob eine solche wünschenswert oder der Wunsch nach derselben ein berechtigter ist. Indessen sind diese beiden Fragen nicht ganz zu trennen. Denn dieselben Gründe, welche zeigen, daß eine individuelle Unsterblichkeit nicht wünschenswert ist, zeigen auch, daß dieselbe nicht wahrscheinlich ist; sowie auch umgekehrt die Menschen geneigt sind, in ihren Wünschen selbst eine Bürgschaft für die Erfüllung des Gewünschten zu sehen.

Der Gründe, eine individuelle Unsterblichkeit zu wünschen und zu glauben, gibt es nun hauptsächlich vier, einen theoretischen, einen wenn man so sagen darf animalischen und zwei ethische oder moralische. Wir wollen alle nacheinander erwägen.

Der theoretische Grund liegt in dem Umstand, daß jeder von uns sich in seinem Selbstbewußtsein als ein unbedingtes Wesen, als eine Substanz erkennt und erkennen muß. Eine Substanz ist aber ihrem Begriffe nach unvergänglich; darum ist es uns unfaßlich und unglaublich, daß wir, daß unser Ich oder Selbst vernichtet werden könnte. Diesen Grund, daß unser Ich oder Selbst eine Substanz und darum unvergänglich sei, haben bekanntlich die Spiritualisten als einen wissenschaftlich gültigen Beweis für die Unsterblichkeit aufgestellt; derselbe wurde aber von *Kant* und anderen als unhaltbar nachgewiesen und wird auch gegenwärtig kaum mehr geltend gemacht. Hier werde ich zeigen, daß gerade die natürliche Täuschung, wonach jeder sich selbst in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein als Substanz er-

[1]) Vgl. den Aufsatz „Von der Unsterblichkeit der Seele", der, aus dem Französischen übersetzt, in den *Philosophischen Monatsheften,* XXX., S. 293, erschienen ist. (Die Herausgeberin.)

Digitized by Google

scheint, uns die Warnung erteilt, keine Unsterblichkeit unserer Individualität zu wünschen.

Eine Substanz ist nichts anderes, als ein Gegenstand, der ein ihm eigenes, nicht von außen entlehntes oder durch auswärtige Bedingungen bestimmtes und erzeugtes Wesen hat, also etwas an sich, unabhängig von anderen Dingen Bestehendes ist.

Betrachten wir uns selbst genau, so stellt es sich unzweifelhaft heraus, daß wir keine Substanzen sind, kein uns wahrhaft eigenes und von anderen Dingen unabhängiges Wesen besitzen. In uns finden wir nur Gefühle, Wünsche, Vorstellungen und ähnliches, welche bloß verschiedene Arten und Weisen sind, wie unser Inneres gegen Einwirkungen von außen reagiert, dagegen nichts an sich, unabhängig von diesen Einwirkungen Bestehendes offenbaren. Die nähere Untersuchung zeigt, daß wir etwas Zusammengesetztes und ein bloßes Produkt von Bedingungen sind und daß unser ganzes Wesen in beständigem Fluß und Wechsel begriffen ist. Auch das scheinbar beharrliche Ich oder Selbst in uns wird in Wahrheit jeden Augenblick neu erzeugt. Darum kann dasselbe auch jeden Augenblick vernichtet oder suspendiert werden. Ein bloßer Druck auf das Gehirn genügt, um unser gesamtes psychisches Leben zu unterdrücken [1]).

Eben weil wir keine wirklichen Substanzen sind, kein wahres Selbst, keinen uns wahrhaft eigenen Inhalt besitzen, würde unsere Individualität gar nicht bestehen können, ohne die natürliche Täuschung, kraft welcher wir uns im Selbstbewußtsein als Substanzen erscheinen, ein eigenes beharrliches und unabhängiges Wesen zu haben scheinen. Ohne diese Täuschung würden wir selbst nicht sein, würde von unserem Ich nicht die Rede sein können. Darum ist unser Dasein unzertrennlich von Selbstbewußtsein oder besteht vielmehr in diesem. Wir sind nur dadurch, daß wir uns selbst erkennen.

Wie kann man nun angesichts der Tatsache, daß unsere Individualität innerlich leer, ohne eigenen Inhalt und durch Täuschung bedingt ist, eine ewige Fortdauer derselben wünschen [2])? Das

[1]) Vgl. in *Denken und Wirklichkeit* das Kapitel über Die Natur und die Einheit des Ich.

[2]) Vollends wenn man die theoretische Undenkbarkeit der Sache berücksichtigt. Dieses bewußte Dasein, welches gleich einer Lichtflamme jeden

Digitized by Google

hieße ja das Elend und die Abnormität in seiner Person verewigen wollen. Est ist klar, daß der Wunsch nach individueller Unsterblichkeit nicht auf rein theoretischen Gründen, sondern auf praktischen Motiven beruht, vor allem auf dem Selbsterhaltungstriebe, welcher uns nötigt, um jeden Preis an unserem Ich zu hängen und dasselbe zu bewahren. Diesen Grund nenne ich einen animalischen, weil ihn der Mensch mit dem Tiere gemein hat. In dem Kapitel über die Grundlage der Moralität habe ich nun schon gezeigt, daß der Selbsterhaltungstrieb auf einer Täuschung beruht, daß derselbe uns von der Natur eben darum eingepflanzt ist, weil unser empirisches Wesen innerlich unhaltbar ist und deshalb ohne diese Täuschung nicht würde bestehen können.

So zeigt es sich, daß die beiden untersuchten Gründe, eine individuelle Unsterblichkeit zu wünschen und zu glauben, auf Täuschung und Mißverständnis beruhten. Aber das gleiche läßt sich auch hinsichtlich der beiden anderen Gründe zeigen, die ich die ethischen oder moralischen genannt habe.

Der eine dieser Gründe stützt sich auf etwas, das der empirischen Natur des Menschen mangelt, und der andere stützt sich auf etwas im Menschen, das über dessen empirische Natur hinausgeht. Den ersteren will ich den objektiven und den letzteren den subjektiven Grund des Unsterblichkeitsglaubens nennen.

Der objektive moralische Grund, an eine individuelle Unsterblichkeit zu glauben, wird durch die Betrachtung eingegeben, daß das gegenwärtige Leben und Wesen des Menschen bedeutungslos ist und viele Abnormitäten enthält. Man sieht auf der einen Seite, daß das Leben keinen Inhalt noch Zweck hat, wegen dessen es sich verlohnen würde, zu leben. Denn entweder wird das Leben in der Arbeit verbracht, welche nötig ist, um es zu erhalten, dann lebt der Mensch, um zu arbeiten, und arbeitet, um zu leben, was einen *circulus vitiosus* ausmacht — oder es wird, wenn die Subsistenz gesichert ist, das Leben im

Augenblick neu erzeugt werden muß und selbst die kurze Spanne Zeit hier auf Erden ohne tägliche Unterbrechung (durch den Schlaf) nicht bestehen kann, soll ewig dauern können? Daraus ersieht man nur, wie ausschweifend der Menschen Wünsche und Einbildungen sind.

Digitized by Google

Jagen nach äußeren Erfolgen verbracht, welchen nie ein innerer Erfolg entspricht. Denn ein solcher würde ja alles weitere Streben und Wirken unnötig und unmöglich machen. Auf der anderen Seite sieht man, daß das Leben voll von Abnormität ist, daß darin vielfach Ungerechtigkeit und Verkehrtheit herrscht, das Gute und Wahre verkannt und unterdrückt, das Schlechte und bloß Scheinbare dagegen bevorzugt und begünstigt wird. — In allem diesen sieht man nun einen Grund zu glauben, daß das gegenwärtige Dasein nicht das definitive sei; daß es vielmehr ein künftiges Leben geben müsse, in welchem alle Fehler und Abnormitäten gut gemacht werden und uns ein höherer Zweck geboten wird. Wie darf man aber glauben, daß das individuelle Leben von Bedeutungslosigkeit und Abnormität frei sein könne, wenn man es faktisch nie frei davon findet? Vollends hinfällig wird dieser Glaube, wenn man eingesehen hat, daß die Individualität in ihrem Grunde und Keime selbst leer, abnorm und durch Täuschung bedingt ist, ja daß die empirische Wirklichkeit überhaupt auf Grundlagen beruht, welche dem ewigen, normalen Wesen der Dinge fremd sind und darum eine konstitutive Abnormität derselben ausmachen. In den oben angeführten Betrachtungen liegt also ein Beweis nicht für die individuelle Unsterblichkeit, sondern umgekehrt gegen dieselbe. Eben weil das Dasein des Menschen abnorm und bedeutungslos ist, kann es auch nicht ewig dauern und verdient es in keiner Weise.

Aber, wird man hier sagen, hat der Mensch nicht ein höheres Streben und Bewußtsein, welches ihn über die abnorme empirische Natur hinausführt? Und ist dieses höhere Streben und Bewußtsein nicht ein Beweis dafür, daß der Mensch nicht ganz der Abnormität und Bedeutungslosigkeit verfallen ist und also auch nicht dem Untergang verfallen sein kann?

Das ist der Grund des Unsterblichkeitsglaubens, den ich den subjektiven genannt habe. Eben darin, daß der Mensch von seinem gegenwärtigen Wesen und Dasein nicht befriedigt wird, nach etwas Höherem strebt, sieht man einen Beweis dafür, daß er ewig fortdauern soll und wird.

Dieses Argument enthält aber eine offenbare, wenn auch bei den meisten vielleicht unbewußte Heuchelei. Wohl besitzt der Mensch ein höheres Streben und Bewußtsein, also auch einen

Digitized by Google

ewigen, unvergänglichen Teil; allein dieses höhere Streben führt ihn ja gerade über die eigene Individualität hinaus, dieses höhere Bewußtsein ist zugleich gerade das Bewußtsein von der inneren Leere, Abnormität und Bedeutungslosigkeit der Individualität als solcher. In diesem höheren Streben und Bewußtsein einen Beweis für die individuelle Unsterblichkeit sehen, heißt also offenbar seinen Egoismus selbst unter der Maske der höheren Antriebe und Elemente, welche ihn negieren und ausschließen, noch zu erhalten und zu pflegen suchen. Der höhere Teil in uns ist allerdings unsterblich; aber er ist nicht individuell, ist nicht ein Bestandteil der Individualität als solcher, sondern vielmehr der Teil des Göttlichen, d. h. des wahrhaft eigenen, normalen Wesens der Dinge in uns, dem alle Vielheit und Individualität der empirischen Objekte fremd ist.

Sobald man einmal eingesehen hat, daß die Individuen kein wahres Selbst, keine wahrhaft eigene Wesenheit haben, daß unser wahres Selbst außerhalb der Individualität, in Gott liegt, wird es klar, daß eine individuelle Unsterblichkeit, eine ewige Fortdauer des Individuums weder möglich noch wünschenswert ist. Dadurch verliert aber das Leben nicht seinen Wert und Sinn, wie diejenigen leicht meinen, welche sich von den Fesseln der Ichheit und Individualität nicht innerlich zu befreien vermögen. Der Mensch, welcher höheren Interessen lebt, das Normale, das Göttliche hienieden zur Geltung zu bringen sucht, erzielt einen nicht bloß zeitlichen, sondern ewigen Gewinn, obgleich dieser Gewinn allerdings nicht dem Individuum als solchen für alle Ewigkeit zufallen kann.

Daß das Göttliche durch unsere Anstrengungen selbst etwas gewinnen, gleichsam bereichert werden könnte, das ist freilich nicht anzunehmen; aber die ungöttliche empirische Welt und namentlich die Menschheit wird durch die Betätigung des höheren Strebens in ihr zum Teil dem Göttlichen assimiliert und der Ewigkeit gewonnen. Unsere wahre Unsterblichkeit besteht eben in diesem unvergänglichen, der Menschheit gemeinsamen Teil, wonach alle dem Höheren zugewandten Menschen trotz ihrer örtlichen und zeitlichen Trennung eine Einheit ausmachen. Wer mit dieser Unsterblichkeit nicht zufrieden ist, wer gerade sein zufälliges und bedeutungsloses Ich in alle Ewigkeit erhalten

Digitized by Google

wissen will, der zeigt dadurch, daß er noch zu tief in der natürlichen Täuschung steckt, um das Bewußtsein des Höheren wahrhaft lebendig zu besitzen.

Wohl ist es schwer, auf sich selbst, auf sein Ich gleichsam zu verzichten; und man möchte daher gerne den Menschen die Illusion des Unsterblichkeitsglaubens gönnen, wenn durch diese Illusion das höhere Streben und Bewußtsein nicht selbst verfälscht und dadurch der wahrhaft unsterbliche Teil in den Menschen vermindert würde. Aber das ist der unausbleibliche Erfolg davon. Wer seine individuelle Unsterblichkeit wünscht, der hat sich von dem natürlichen Egoismus noch nicht innerlich befreit, der wurzelt vielmehr noch tief in demselben und ist darum eines reinen, uneigennützigen Strebens nach der wahren Einsicht und nach dem wahren, nicht individuellen Gut unfähig. Zwischen unserer empirischen und unserer höheren, normalen Natur besteht nun einmal, wie überhaupt zwischen dem Göttlichen und dem Empirischen, der Norm und der Abnormität, ein radikaler Gegensatz, und wir müssen uns entweder für die eine oder für die andere entscheiden. Denn das Normale und das Abnorme können nicht gleiche Berechtigung nebeneinander genießen. Hängen wir an dem Abnormen, an der innerlich leeren, durch Täuschung bedingten Ichheit oder Individualität fest, so können wir uns wohl eine individuelle Unsterblichkeit vorspiegeln, aber dadurch wird der wahrhaft unsterbliche Teil in uns und der wahre Wert unseres Lebens vermindert. Legen wir dagegen allen Wert auf das Normale, das Göttliche allein, dann müssen wir auf die Unsterblichkeit des Individuums verzichten, so schwer dies auch dem „alten Adam“ in uns fallen mag.

Bei den meisten religiösen Menschen ist indessen gerade der Unsterblichkeitsglaube die Stütze und das Vehikel alles höheren Strebens. Ohne denselben glauben sie unter die Herrschaft der sinnlichen Gelüste und der Naturtriebe unrettbar versinken zu müssen. Daher erscheint ihnen die Zumutung, gerade im Namen des höheren Strebens und Bewußtseins auf den Unsterblichkeitsglauben zu verzichten, fast wie eine Ungeheuerlichkeit. Allein dies ist offenbar eine Halbheit sowohl in intellektueller wie in moralischer Hinsicht. Allerdings hat die Wahrheit ein strenges, teilweise ein furchtbares Antlitz. Darum

Digitized by Google

ist es natürlich, daß die Menschen sich nur schwer entschließen, derselben direkt ins Antlitz zu schauen, sondern sie lieber mit dem Schleier der Illusion umgeben. So zeigt die Erfahrung allenthalben, daß das individuelle Dasein von Elend und Abnormität unzertrennlich ist. Eben das Gefühl und das Bewußtsein davon treibt den Menschen über die Schranken seiner empirischen Natur hinaus. Aber seine empirische Natur ganz zu verleugnen, fällt ihm zu schwer. Daher greift er begierig nach der Annahme, daß das Elend und die Abnormität nicht etwas von dem Wesen der Individualität selbst Unzertrennliches, sondern ein bloßes Akzidens ihres irdischen Daseins sei und in einem künftigen Leben abgestreift und ausgeglichen werden können. Aber die unbestochene Betrachtung weist nach, daß dies eine bloße Illusion ist, daß Elend und Abnormität von dem Wesen der bewußten Persönlichkeit nicht getrennt werden können. Das bewußte Dasein ist eben ein auf Täuschung beruhendes, also abnormes Dasein. Wozu sonst, wenn nicht zum Behuf dieser konstitutiven Täuschung ist das Doppeldasein von Subjekt und Objekt, von Wissendem und Gewußtem, die Bespiegelung in der eigenen Vorstellung, welche das Selbstbewußtsein ausmacht, nötig?

Darum müssen wir auf individuelle Unsterblichkeit, auf ewige Erhaltung unseres bewußten Ich verzichten. Denn die Wahrheit ist trotz ihres ernsten und teilweise traurigen Charakters doch das Höchste, was dem Menschen zuteil werden kann. Und solange der Mensch dieselbe nicht erreicht und sich angeeignet hat, kann auch nicht gesagt werden, daß er seine wahre Bestimmung auf Erden erfüllt habe und dem Endzweck des Lebens nahe gekommen sei. Es ist eine lahme Erhebung des Geistes, welche sich auf Illusionen stützt und der egoistischen Antriebe bedarf.

Digitized by Google

Zweiter Teil

Recht und Unrecht

Eine Erörterung der Prinzipien

Digitized by Google

Digitized by Google

ERSTES KAPITEL.

WAS KANN DIE PHILOSOPHIE FÜR DIE SOZIALEN WISSENSCHAFTEN LEISTEN?

Was die Philosophie für die sozialen Wissenschaften — die Rechtslehre und die Volkswirtschaftslehre — leisten kann, ist quantitativ nicht viel, aber es betrifft wesentliche Punkte, nämlich die folgenden drei. Die Philosophie hat zu zeigen:

1. die Natur des Menschen in ihrem wahren Lichte und den Endzweck des Daseins, welchen der Mensch selbst sich vorsetzen soll,

2. den Grund des Rechts und der inneren Verpflichtung das Recht zu achten und

3. die obersten Grundsätze der Gerechtigkeit.

Die neuere Zeit hat vielfach mit der Rechtsanschauung früherer Zeiten gebrochen und wahrere, bessere Ansichten ans Licht gebracht; aber es fehlt eine Begründung der Sache aus ersten Prinzipien. Eine solche Begründung kann nur die Philosophie geben und das Nachfolgende ist ein Versuch, dies zu tun.

Die Philosophie, wird man vielleicht hier sagen, ist selbst wie ein Meer bewegten Sandes, wo nirgends fester Halt zu finden; wie sollte sie also noch andere Disziplinen begründen können? Wohl ist es wahr, daß die Philosophie keinen für alle Menschen geltenden, für alle ausgemachten Punkt bietet; aber dies hat seinen Grund nicht darin, daß es unzweifelhafte und vollkommen erweisliche Einsichten auf philosophischem Gebiete überhaupt nicht gibt, sondern bloß darin, daß die Menschen auf diesem Gebiete am wenigsten der Belehrung fähig sind und darum das, was einige darin Richtiges finden, für die anderen frucht- und wirkungslos bleibt. Die Aufgabe der Philosophie ist es trotzdem, die ersten Prinzipien aller Wissenschaften, welche von diesen letzteren stets als ausgemacht angenommen werden,

Digitized by Google

selbst rationell zu begründen, und daß diese Aufgabe keine unlösbare ist, das hat das Nachfolgende namentlich für die Rechtslehre zu beweisen.

Ehe wir jedoch diesen Beweis antreten, müssen wir uns mit der Lehre auseinandersetzen, welche das Vorhandensein fester Prinzipien, unwandelbarer Normen des Rechts selbst leugnet.

Der berühmte Rechtsgelehrte, Professor *v. Jhering*, äußert sich in seiner für das große Publikum bestimmten Schrift *Der Kampf ums Recht* (4. Aufl., 1874) folgendermaßen:

„Das Recht ist der Saturn, der seine eigenen Kinder verspeist" (S. 9), und: „Die Idee des Rechts ist ewiges Werden, das Gewordene aber muß dem neuen Werden weichen, denn

— Alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht" (S. 10).

In eine weniger poetische Sprache übersetzt, heißt das: „Es wird ewig so bleiben, daß das, was heute für Recht gilt, morgen als Unrecht erkannt werden wird."

Man sieht sofort ein, daß, wer dies glaubt, den Begriff des Rechts und allen gültigen Unterschied zwischen Recht und Unrecht selbst leugnet. Darnach kann das Recht von heute in keiner Weise wahrer oder besser sein, als das von früher, außer darin, daß es der gerade lebenden Generation besser zusagt, und zwar aus bloß vorübergehenden Gründen. Denn unwandelbare Gründe, ewige Prinzipien oder Normen des Rechts anerkennen, heißt ein „ewiges Werden" desselben leugnen[1]).

Es ist nun im Grunde gar nicht die Ansicht des gelehrten Verfassers, daß es keinen an sich gültigen Unterschied zwischen Recht und Unrecht gebe, und man könnte darum meinen, daß er in den oben angeführten Auslassungen sich bloß durch die *Hegel*sche Terminologie im Ausdruck habe irreführen lassen. Aber dem ist doch nicht ganz so. Ein anderer gelehrter Jurist, Professor *Windscheid*, macht uns nämlich in einem ebenfalls populären Artikel über „die geschichtliche Schule in der Rechtswissenschaft"[2]) die folgende Mitteilung:

[1]) Außer etwa in dem Sinne, daß die Normen im Leben nie vollständig verwirklicht werden können, daß das Unrecht nie ganz aus der Welt hinausgeschafft werden kann.

[2]) In der Zeitschrift *„Nord und Süd"* vom Januar 1878, S. 53.

Digitized by Google

„Für meine Auffassung gibt es nur zwei durchgreifende Unterschiede zwischen den Menschen (zwischen den Ansichten der Menschen?). Der eine ist der Unterschied zwischen denen, die glauben an die Macht des Geistes über die natürlichen Bedingungen unseres Seins, und denen, welche diesen Glauben nicht hegen. Der andere ist der Unterschied zwischen denen, welchen die Wahrheit als Formel, und denen, welchen sie als ewig sich neu gebärend und unendlich fortschreitend erscheint. Das Prinzip der flüssigen Wahrheit mit seiner scharfen Ecke, um ein Wort von Dahlmann zu gebrauchen, in die Welt gerückt zu haben, ist das bleibende Verdienst der geschichtlichen Schule."

Es gibt also eine ganze juristische Schule, welche die „flüssige Wahrheit" lehrt. Es ist wirklich zum Erstaunen, daß eine juristische Schule absichtlich aus ihrem Wege gehen sollte, um über die „Wahrheit", die doch gar nicht zu ihrem Ressort gehört, eine so absonderliche Lehre aufzustellen. Man hätte meinen sollen, daß es bloß das Privilegium einiger „Philosophen" sei, aller Vernunft und aller Erfahrung so offen und so beherzt zu widersprechen. Aber allerdings steht die Sache der „Wahrheit" in engem Zusammenhange mit der Sache des Rechts und muß darum kurz erörtert werden.

„Die Wahrheit als Formel", um den Ausdruck von Professor *Windscheid* zu gebrauchen, ist dieses: Zweimal zwei wird *immer* gleich vier sein; die Körper werden sich *immer* gegenseitig anziehen in direktem Verhältnis ihrer Maßen und im umgekehrten Verhältnis der Quadrate ihrer Entfernungen; der reflektierte Lichtstrahl wird *immer* den gleichen Winkel mit der reflektierenden Fläche bilden, wie der einfallende, usw., kurz: Die Wahrheit ist unwandelbar, weil die Natur der Dinge in ihren Grundzügen unwandelbar ist. Die Lehre von der „flüssigen Wahrheit" dagegen leugnet dies. Da Wahrheit Übereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit ist, so setzt eine „flüssige" Wahrheit eine ebenso „flüssige" Wirklichkeit voraus. Es handelt sich also darum, ob es ein „absolutes Werden" gibt oder nicht.

Wenn nur die Verfechter des „absoluten Werdens" wüßten, was sie eigentlich behaupten! Sie würden sich vielleicht besinnen, mit ihren Behauptungen offen aufzutreten. Ein „absolutes

Digitized by Google

Werden" ist eine Veränderung ohne Ursache, also die Leugnung aller Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Natur, d. h. die Leugnung aller Erfahrung und aller Wissenschaft. Absolutes Werden und Kausalitätsgesetz schließen sich gegenseitig aus. Eben weil keine Veränderung absolut ist, ohne Ursache geschehen kann, sind die *Gesetze*, nach welchen alle Veränderungen erfolgen, welche dieselben mit ihren Ursachen verknüpfen, selbst *unveränderlich*. Das einzelne in der Natur ist zwar dem beständigen Wechsel unterworfen, aber im allgemeinen, in dem Zusammenhange der einzelnen, bleibt sie sich stets gleich. Diese unwandelbaren allgemeinen Züge, diese unveränderlichen Gesetze der Natur zu erforschen, ist die Aufgabe der Wissenschaft, welche also mit der Lehre von einem „absoluten Werden" und einer „flüssigen Wahrheit" vollkommen unverträglich ist.

Es ist nicht schwer einzusehen, was zu dieser erstaunlichen Lehre geführt hat. Außer dem Wechsel alles einzelnen, bietet die Natur auf einigen Gebieten und vor allem die Menschenwelt, Reihen von Entwicklungen, einen geschichtlichen Verlauf. Jede solche Entwicklung ist ein immer weiter gehendes Sichentfernen von einem primitiven Zustand; darum gibt dies so leicht Anlaß zu dem Glauben, daß es in dem Wesen der Dinge liege, sich in einer bestimmten Richtung immerfort zu verändern, daß die Veränderung, das „Werden" nicht bloß das einzelne, sondern auch das Ganze, die Grundzüge der Natur selbst ergreife. Unser Sonnensystem hat sich vermutlich aus einer rotierenden Urnebelmasse herausentwickelt, die Erde und deren Oberfläche hat nach ihrer Ausscheidung aus dieser Masse unzweifelhaft eine sehr lange Entwicklungsreihe durchgemacht, was am greifbarsten die auf der Erde anzutreffenden organischen Wesen zu erkennen geben, deren Formen und Arten so auffallende Veränderungen erfahren haben, daß die Überreste untergegangener Tier- und Pflanzengeschlechter wie Zeugnisse einer anderen Welt erscheinen. Am nächsten steht uns endlich die Entwicklung unseres eigenen Geschlechtes, welche auch schon Hunderttausende von Jahren dauert und von einem Abschluß immer noch weit entfernt ist. Hier haben wir also den Anlaß zu der Lehre der „flüssigen Wahrheit" und des „absoluten Werdens". Die Erde und deren Bewohner haben im Laufe der Jahrtausende so vielfache und

Digitized by Google

durchgreifende Veränderungen erfahren, daß sehr vieles, was früher von denselben wahr gewesen, gegenwärtig nicht mehr wahr ist. Die Wahrheit scheint also sich selbst verändert zu haben.

Diese Tatsache hat aber nicht die Bedeutung, welche ihr die Verfechter der „flüssigen Wahrheit" und des „absoluten Werdens" beilegen. Was alle anderen Dinge außer dem Menschen betrifft, so zweifelt niemand daran, daß die Abweichung ihrer gegenwärtigen Zustände von den primitiven gerade nach denselben physikalischen und chemischen Gesetzen erfolgt ist, welche auch gegenwärtig noch wirken oder gelten. Im Grunde hat sich also die Natur nicht geändert, sondern ist sich vielmehr selbst gleich geblieben. Fragt man die physikalische Theorie nach dem Sinn jener Veränderung und dieses Sichselbstgleichbleibens, so lehrt dieselbe, daß die ursprünglichen Bestandteile der Körper, die Atome, sich überhaupt nicht geändert haben können von aller Ewigkeit her, daß alle Veränderung in der Natur lediglich deren Bewegungen und Zusammensetzungen betrifft. Wenn also eine oberflächliche Auffassung auch durchgreifende Veränderungen der Dinge zu zeigen scheint, so lehrt doch die tiefer dringende Wissenschaft, daß die Dinge selbst vielmehr unveränderlich sind und bloß deren Komplexe und Verhältnisse im Raume wechseln.

Die Naturwissenschaft stimmt also mit der wahren Philosophie darin überein, daß es kein absolutes Werden gibt, mit anderen Worten, daß die Veränderung nicht zu dem eigenen, unbedingten Wesen der Dinge gehört. Die Gewähr davon ist, wie schon erwähnt worden, die allgemeine Herrschaft des Gesetzes der Kausalität. Denn der Satz der Kausalität besagt: Keine Veränderung ist ohne Ursache, d. h. keine Veränderung ist unbedingt. Diese, der Philosophie und der Naturwissenschaft gemeinsame Einsicht, ist aber auch zugleich ein Punkt, bei dem sie sich voneinander trennen, ohne indessen je in einen wirklichen Widerspruch miteinander zu geraten. Die Trennung der beiden ist durch die Verschiedenheit ihrer Ziele und Aufgaben bedingt. Das Ziel und die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, die Gesetze der Erscheinungen zu erforschen und aus den ersten empirischen Gründen heraus zu erklären. Die Aufgabe der Philosophie ist,

Digitized by Google

das schlechthin Wahre, das unbedingt Gültige zu suchen. Darum macht dieselbe von der ausnahmslosen Gültigkeit des Satzes der Kausalität einen anderen Gebrauch, als die Naturwissenschaft.

Aus dem Satze, daß die Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd, daß das letztere sich selbst unbedingt gleich ist, folgt unmittelbar die Einsicht, daß die empirische Beschaffenheit der Dinge, in welcher alles einzelne der Veränderung unterworfen ist, nicht die unbedingte, ursprüngliche, nicht die *normale* Natur derselben ist. Der Sinn dieses Umstandes wird aus den nachfolgenden Eröterungen besser erhellen; jedoch kann man schon hier sehen, wie sich daraus die, namentlich für die sozialen Wissenschaften so höchst wichtige Tatsache erklärt, daß in der Menschenwelt nicht die Naturgesetze allein gelten und walten, sondern zugleich auch Gesetze ganz anderer Art, nämlich die *Normen* des (richtigen) Denkens, Wollens und Handelns, zu welchen letzteren auch die Rechtsnorm gehört.

In der Menschenwelt gibt es ebensowenig ein absolutes Werden, wie anderswo; auch hier geschieht alles nach unwandelbaren Gesetzen, nur sind es Gesetze von zweierlei Art, physische und moralische, Naturgesetze und Normen. Denn außer einer empirischen Natur, welche lediglich den Naturgesetzen untertan ist, hat der Mensch auch ein mehr oder weniger klares Bewußtsein von dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge, und darum den Trieb, sich demselben zu nähern. Dadurch allein ist zu begreifen, in welchem Sinne es überhaupt einen Fortschritt in den menschlichen Angelegenheiten gibt und geben kann. Gehörte es zur unbedingten, normalen Natur des Menschen und der Dinge überhaupt, sich immerfort in irgendeiner Richtung zu verändern, so würde dies wohl ein Fortschreiten, aber keinen Fortschritt ergeben. Denn kein Stadium in diesem Fortschreiten könnte dann für besser oder vorzüglicher gehalten werden, als ein anderes. Alle müßten vielmehr, als gleicherweise zur normalen Natur der Dinge gehörend, auch gleich gut sein. In Wahrheit verhält es sich aber anders. Der Mensch strebt nach Veränderung nicht darum, weil die Veränderung zu seiner normalen Natur gehört, sondern umgekehrt darum, weil seine empirische Natur nicht die normale und deshalb innerlich unhaltbar ist. Unmittelbar gibt sich die Abnormität des empirischen

Digitized by Google

Daseins dem Gefühle als Schmerz und Übel kund; diese erzeugen daher den innern Trieb des Menschen zur Veränderung. Nimmt nun dessen Entwicklung den Weg der Annäherung an die normale Natur der Dinge, an die Verwirklichung der Norm, so bedeutet dieselbe einen wirklichen Fortschritt, nämlich nicht bloß eine Veränderung, sondern auch eine Verbesserung. Denn eben weil Schmerz und Übel das Gefühl der Abnormität der empirischen Beschaffenheit unserer selbst und der Dinge überhaupt sind, ist das Gegenteil von Schmerz und Übel, das *Gut* nichts anderes, als der Gefühlsausdruck der normalen Verfassung der Dinge und alle Annäherung an diese letztere mithin ein Fortschritt, eine Verbesserung.

Und nun sieht man leicht, welche Anwendung dies auch auf die Rechtsphilosophie erleidet. Wäre das Recht verurteilt, sich immerfort ohne Ziel zu verändern, so würde von einem Fortschritt im Recht, ja von einem wahren Recht gar nicht die Rede sein können. Aus an sich indifferenten Gründen würden dann die Menschen etwas heute für Recht und morgen für Unrecht halten, ohne daß die eine Entscheidung wahrer, besser, vernünftiger wäre, als die andere. Dem ist jedoch nicht so; ein Fortschritt ist auch auf dem Gebiete des Rechts möglich, weil es unwandelbare Normen des Rechts, ewige Prinzipien der Gerechtigkeit gibt. Der Fortschritt besteht eben darin, daß die Menschen diese Prinzipien immer richtiger einsehen und immer vollständiger im Leben verwirklichen. Alles kommt also darauf an, Klarheit und Gewißheit in die Frage zu bringen, welches die wahren ewigen Normen des Wollens und Handelns sind, und warum es überhaupt solche Normen unabhängig von und im Gegensatze zu den Naturgesetzen gibt. Gleich das nächstfolgende Kapitel wird diesen Gegensatz zwischen dem Naturgesetz und der Norm des Wollens erörtern und begründen.

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL.

DIE WURZELN DES EGOISMUS UND DIE BASIS DER MORALITÄT.

Trotz der kolossalen Macht, welche der Egoismus im Leben betätigt, sind die Theoretiker meistens weit davon entfernt, einzusehen, welche tiefen und mächtigen Wurzeln derselbe in der Natur des Menschen hat. Egoismus und Mitleid oder Mitgefühl werden in der Regel nebeneinander gestellt als zwei Triebfedern von gleicher Art, von denen die erstere zwar bis jetzt überwiegt, aber durch irgendeine natürliche Evolution oder durch den Einfluß der gewöhnlichen Erziehung mit der Zeit dem Mitgefühl untergeordnet werden kann. Solche Voraussetzungen implizieren eine völlige Verkennung des wahren Sachverhalts, und da die Konstatierung desselben für alle Betrachtung der menschlichen Verhältnisse von der äußersten Wichtigkeit ist, so müssen wir hier vor allem die Wurzeln des Egoismus darlegen.

Die Wurzeln des Egoismus sind nun keine anderen, als die Wurzeln und Grundlagen der Individualität selbst, wie der Egoismus das notwendige und einzig mögliche Grundgesetz des Individuums als solchen ist. Die Hauptgrundlagen der Individualität sind aber von zweierlei Art, eine theoretische und eine praktische, wie man sie in Ermangelung einer passenderen Bezeichnung nennen kann.

Die theoretische Grundlage der Individualität und des Egoismus besteht darin, daß jeder von uns sich selbst als ein unbedingtes Wesen, als eine Substanz erkennt und notwendig erkennen muß.

Die Erwähnung solcher Worte wie „Substanz“ und „unbedingtes Wesen“ kann leicht manchem Leser einen gelinden Schreck einjagen, weil damit so oft verkehrte und unverständliche Sachen bezeichnet worden sind. Was ich aber unter Substanz und unbedingtem Wesen verstehe, ist etwas sehr Einfaches,

Digitized by Google

nämlich ein Gegenstand, der seinem Wesen nach von keinem anderen abhängt, mit keinem anderen sozusagen verwachsen ist, oder wie man es auch ausdrückt, nicht die Funktion eines anderen Gegenstandes ist. Eine Substanz ist einfach ein Gegenstand, der ein ihm eigenes, nicht von außen entlehntes oder durch auswärtige Bedingungen ihm aufoktroyiertes Wesen hat.

Nun zeigt eine einfache Erwägung, daß in seinem Selbstbewußtsein jeder sich selbst notwendig als eine Substanz in dem oben erwähnten Sinne erscheinen muß. Denn, um es kurz zu sagen, sofern ich mich selbst erkenne, erkenne ich eben nicht etwas anderes, und umgekehrt, insofern ich etwas anderes erkenne, erkenne ich mich nicht selbst. Unmöglich kann ich mir darum in meinem Selbstbewußtsein unmittelbar als die Funktion irgendeines anderen Dinges erscheinen. Denn sonst würde ich ja in diesem anderen Dinge mein wahres Selbst sehen, also mich selbst als dieses andere und dieses andere als mich selbst erkennen, was logisch widersprechend und unmöglich ist[1]). Dieser Notwendigkeit gemäß wird also alles, was zu meiner Kenntnis überhaupt gelangt, von mir entweder als mir selbst eigen oder als mir fremd, entweder als ein Teil meiner selbst, oder als von mir getrennt und mir entgegengesetzt erkannt.

Diese absolute Trennung in meinem Selbstbewußtsein zwischen mir und allem anderen, ohne welche das Selbstbewußtsein überhaupt nicht möglich sein würde, ist nun als die notwendige Grundlage der Individualität zugleich die Wurzel des Egoismus. Diese Trennung und die damit zusammenhängende Erkenntnis seiner selbst als einer Substanz, als eines unbedingten Wesens, ist der Grund des Umstandes, daß jedes Individuum sich selbst natürlicherweise als Mittelpunkt der Welt erscheint, mit dessen Untergang, wie *Schopenhauer* treffend bemerkt hat, die Welt

[1]) Nichts kommt daher dem natürlichen Menschen ungereimter vor, als wenn man sagt, daß unser wahres Selbst nicht in uns, d. h. in unserer Individualität, sondern außerhalb derselben liegt. Und doch ist dies Tatsache und wird auch von dem jetzt herrschenden Materialismus gelehrt. Nur sehen die Materialisten ihr wahres Selbst in einem Konglomerat von Dreck, nämlich in einer Kombination materieller Atome, während die wahre Philosophie nachweist, daß unser wahres Selbst in dem Höchsten, dem Göttlichen, als der normalen Natur der Dinge, liegt.

Digitized by Google

selbst für dasselbe untergeht. Ja, ein Vergehen wie ein Entstehen unserer selbst ist uns im Grunde unfaßlich; denn eine Substanz ist ihrem Begriffe nach ewig, und als eine solche erkennt sich jeder von uns, ob er es *in abstracto* gelten lassen will oder nicht. Nur auf Umwegen der Schlußfolgerung und der Reflexion können wir zur Vorstellung einer Zeit gelangen, wo wir nicht gewesen sind oder wo wir nicht mehr sein werden, und diese Vorstellung hat immer etwas Erzwungenes, dem natürlichen Glauben eines jeden Widersprechendes.

Im engen Zusammenhang mit dieser theoretischen Grundlage der Individualität und des Egoismus steht die praktische Grundlage derselben, welche darin besteht, daß das Individuum den Grund und das Ziel alles seines Wollens und Strebens in sich selber, namentlich in seinen Gefühlen (von Lust und Unlust) hat. Jeder von uns fühlt unmittelbar lediglich seine eigenen Freuden und Schmerzen, nicht aber die der anderen Menschen oder überhaupt die der anderen lebenden Wesen. Die Gefühle anderer Menschen können von uns bloß aus deren Äußerungen erschlossen werden, stehen also mit unserem eigenen inneren Leben in keiner unmittelbaren Verbindung. Da nun, wie ich an anderem Orte nachgewiesen habe[1]), alles Streben und Wollen eines lebenden Wesens aus seinen Gefühlen entspringt und seine Gefühle zum notwendigen Ziel und Ende hat, so ist also ein Individuum nach allen Seiten seines Wesens von der übrigen Welt getrennt und zu derselben durch diese Trennung in einen Gegensatz gestellt. Das Grundgesetz des Individuums als solchen kann demnach kein anderes sein als der Egoismus, die Bejahung und Erhaltung seiner selbst. Alle dem Egoismus entgegengesetzten Triebfedern, wie Mitleid, Gatten- und Elternliebe und andere, müssen auf dem Standpunkte der Individualität lediglich als Abirrungen von dem Grundtrieb und dem Grundinstinkt des lebenden Wesens aufgefaßt werden, als die Folgen irgendeiner natürlichen Täuschung.

Wenn man dies wohl begriffen hat, sieht man ein, wie seicht namentlich die modernen empiristischen und naturalistischen Begründungen der Ethik oder der Moral sind, für welche es das

[1]) Vgl. *Denken und Wirklichkeit*, S. 483.

Digitized by Google

Selbstverständlichste in der Welt ist, daß das Individuum seine Interessen denen der Gemeinschaft unterordnen soll. Bisweilen treibt man die Naivetät so weit, um, wie es *Comte* und seine Anhänger tun, ernstlich zu glauben, man brauche den „Altruismus" bloß zu dekretieren, um ihn sofort zur herrschenden Handlungsweise zu machen[1]). Aber selbst ein so besonnener und scharfsinniger Mann wie *St. Mill* scheint ernstlich der Überzeugung gewesen zu sein, daß man das Individuum durch die Einflüsse der Erziehung hinlänglich dressieren könne, um es der höchsten Aufopferung fähig zu machen. Leider kann die Erziehung nicht in der moralischen Dressur allein bestehen; man muß auch das Denken der Menschen üben und zur Reflexion anleiten, und dadurch würde man mit der einen Hand das zerstören, was man mit der anderen aufbaut. Denn die erwachte und wohl geleitete Reflexion wird alle künstlich andressierten und anerzogenen Triebfedern notwendig lahmlegen, eben dadurch, daß sie zum Bewußtsein ihrer Künstlichkeit gelangt. Es ist darum nicht genug, eine moralisch gute Gesinnung in den Menschen zu erzeugen, man muß auch dieselbe vor ihrer Reflexion *rechtfertigen*, und das ist gerade auf dem empiristischen Standpunkt unmöglich.

Sobald der Mensch sich bewußt geworden, was das wahre Gesetz und das wahre Interesse seiner Natur ist, muß er diesem gemäß auch sein Verhalten einrichten. Das ist sein Recht und seine Pflicht. Nichts kann unhaltbarer sein, als an den Menschen die Forderung zu stellen, daß er seine eigene Natur verleugne und sich gegen dieselbe auflehne; eher könnte er Berge versetzen und sich frei in die Luft erheben. Das Grundgesetz des Individuums als solchen ist nun aber, wie wir gesehen haben, der Egoismus. Es ist also nichts, als Unkenntnis der empirischen Natur des Menschen, was die Leute zu dem Glauben verleitet, daß aus derselben, sei es auf dem Wege der natürlichen Ent-

[1]) Ja, *Comte* wollte sogar dem einzelnen keine Rechte zugestehen. In seinem *Cours de philosophie positive* sagt er z. B. folgendes: „Le positivisme ne reconnaît à personne d'autre droit que de faire toujours son devoir ... La notion du droit doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique .... Tout droit humain est absurde autant qu'immoral."

Digitized by Google

wicklung oder der künstlichen Einwirkung, eine moralisch gute Gesinnung von Bestand und Dauer erzielt werden könne. Eine solche erfordert ganz andere Grundlagen und Voraussetzungen.

Es ist eitel und vergeblich, die Vorteile des Gemeinsinnes und die Nachteile des Egoismus vom egoistischen Standpunkte aus nachzuweisen, wie es die Empiristen tun, weil sie keinen anderen Weg offen haben. Aus solchen Berechnungen kann nur ein Zerrbild der Moralität hervorgehen, das sich bei jedem ernstlichen Konflikt mit der Selbstsucht und den Leidenschaften als ohnmächtig erweisen wird. Denn wie könnte der Egoismus sich selbst mit Erfolg bekämpfen? Die wirkliche Begründung der Moral kann bloß in der für den Egoismus niederschmetternden Einsicht liegen, daß die empirische Natur des Menschen *abnorm* ist, daß seine Individualität selbst wesentlich auf Schein und Täuschung beruht und die egoistischen Triebe und Gesetze der Individualität ihn daher in Widerspruch mit seinem eigenen, normalen Wesen setzen. Nichts anderes kann die Selbstsucht überwinden, nichts anderes kann eine Auflehnung gegen den „alten Adam" seiner sinnlichen Natur im Menschen bewirken und rechtfertigen. Hier handelt es sich nicht um eine kluge Berechnung der Interessen, sondern um eine vollständige Umkehrung des Sinnes, welche lediglich aus der Einsicht in die Unhaltbarkeit und Abnormität der empirischen Natur der Dinge überhaupt und insbesondere der Individualität, deren Wurzeln auch die Wurzeln des Egoismus sind, hervorgehen kann. Aber ich habe diese Frage schon in dem vorhergehenden Teil behandelt und brauche hier nichts weiter darüber zu sagen.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

DER ENDZWECK DES DASEINS UND DESSEN VERWIRKLICHUNG.

Unter dem Endzweck des Daseins können zwei verschiedene Dinge verstanden werden, die man sich hüten muß zu vermengen. Man versteht nämlich darunter entweder den Endzweck, welchen die Macht, die den Menschen angeblich ins Dasein gerufen hat, dabei im Auge gehabt haben mag, oder man meint den Endzweck, den der Mensch seinem Dasein selbst vorsetzen soll.

Einen Endzweck des Daseins im ersteren Sinne zu finden, ist schlechterdings nicht möglich. Wäre die empirische Natur des Menschen und der Dinge überhaupt normal, so würde sie auch selbstgenügend sein und keine weiteren Zwecke voraussetzen. Es ist aber klar, daß auch das Abnorme keinen objektiven Endzweck haben kann. Denn einen solchen voraussetzen, heißt annehmen, daß das Abnorme gar nicht anders sein soll, als es ist, heißt also, das Abnorme selbst für normal halten, mithin sich selbst widersprechen. Wie könnte die Abnormität absichtlich gewollt und geplant werden? Wegen ihrer Abnormität ist die empirische Natur der Dinge ein unlösbares Rätsel. Vergeblich fragt sich der Mensch, woher er kommt und wozu er da ist. Eben die Vernunft, welche ihn diese Fragen aufwerfen läßt, zeigt die Unmöglichkeit, dieselben zu beantworten. Denn der Grund dieser Fragen ist der Gegensatz zwischen der Norm, die wir in unserer Vernunft tragen, und der empirischen Beschaffenheit der Dinge. Die obigen Fragen beantworten, hieße diesen Gegensatz versöhnen oder aufheben. Könnte aber dieser Gegensatz verschwinden, so würden eben die Fragen gar nicht entstehen können. Das ist der Zirkel, in dem wir uns bewegen[1]).

[1]) Vgl. darüber den Aufsatz *Von dem Endzweck der Natur* im dritten Teil dieses Bandes.

Digitized by Google

Handelt es sich dagegen nicht um den Endzweck, zu welchem der Mensch geschaffen worden ist, sondern um den Endzweck, den er sich selbst vorsetzen soll, so ist eine vollkommen klare und bestimmte Antwort möglich. Der Endzweck des Menschen ist, sich von der Abnormität aller Art möglichst zu befreien, die Norm, d. h. das Göttliche in sich zur möglichst vollkommenen Geltung und Ausbildung zu bringen. Und da das Gefühl und das Bewußtsein der höheren Norm, des Göttlichen, eben dasjenige ist, was den Menschen wesentlich von dem Tiere unterscheidet, was ihn erst zum Menschen im wahren Sinne macht, so kann man auch sagen, der Endzweck des Menschen ist, das wahrhaft Menschliche in ihm zu möglichst voller Ausbildung zu bringen.

Das Dasein des einzelnen und der ganzen Menschheit hat nur insoweit wahren Sinn und Wert, als sie sich zu Organen und Gefäßen des Göttlichen machen. Bloß dadurch erheben sie sich über die Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit, welche der in ihren Grundlagen abnormen empirischen Wirklichkeit eigen ist. Bloß dadurch können sie auch einen Gewinn für die Ewigkeit erzielen. Denn das Göttliche geht nicht unter und darum ist alles, was von diesem geweiht worden, dem unausbleiblichen Los des Abnormen, der Vergänglichkeit entzogen. Eine klare Vorstellung von diesem Sieg über die Vergänglichkeit ist zwar nicht möglich; hier stehen wir vor einem Mysterium, welches der Erklärung ebensowenig fähig ist, als das Dasein der abnormen, sich selbst verleugnenden und verurteilenden empirischen Wirklichkeit selbst. Aber die innere Zuversicht aller Diener und Märtyrer des Ideals, daß sie für die Ewigkeit arbeiten, war und ist vollkommen berechtigt. Was in der Welt dem Ideal gewonnen ist, bleibt ein unvergänglicher Gewinn.

Die Verwirklichung der Norm, die Geltendmachung des Göttlichen, ist somit der Endzweck des Daseins.

Die Frage darnach, wie dieser Endzweck erreicht werden kann, fällt nun zusammen mit der Frage, wie die Menschen zu wahrhaft vernünftigen Wesen werden können. Denn mit der Erreichung des letzten Zieles wären auch alle die anderen Ziele der Menschheit mit erreicht. Es fragt sich nun, worin die Vernünftigkeit besteht.

Digitized by Google

Gewöhnlich versteht man unter der Vernünftigkeit die Fähigkeit der Reflexion und der Erkenntnis allgemeiner Verhältnisse und Gesetze überhaupt. In diesem Sinne rechnet man alle Menschen zu den vernünftigen Wesen.

Allein die Fähigkeit des Menschen, allgemeine Verhältnisse und Gesetze überhaupt zu erkennen, ist eine sozusagen bloß rudimentäre Vernünftigkeit, welche nicht verhindert, daß sein Denken, Wollen und Handeln oft voll Unvernunft und Verkehrtheit ist, wie es die tägliche Erfahrung zeigt.

> Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
> Nur tierischer als jedes Tier zu sein. *(Faust.)*

Doch ist diese rudimentäre Vernünftigkeit die notwendige Vorbedingung der wahren Vernünftigkeit, welche darin besteht, daß sowohl das Denken wie das Wollen und Handeln der Menschen nicht durch Naturtriebe und physische Ursachen, sondern durch Vernunftnormen bestimmt und geleitet wird. Damit die Menschen zu wahrhaft vernünftigen Wesen werden, ist es also nötig, daß sie eine klare und sichere Erkenntnis der Vernunftnormen und ihrer Berechtigung erlangen. Das heißt, es ist dazu die Einsicht in die wirkliche Beschaffenheit der Dinge nötig, das Bewußtsein, daß die Natur abnorm und durch Täuschung bedingt ist, und daß darum die Naturgesetze, unter deren ausschließlicher Herrschaft der unerleuchtete Mensch denkt, will und handelt, nicht die wahren Normen des Denkens, Wollens und Handelns sind.

An dieser Einsicht hängt alles. Alle künftigen Fortschritte der Menschheit und namentlich diejenigen, welche vor allem wünschenswert sind, die Vervollkommnung des Inneren der Menschen und ihrer Verhältnisse untereinander, hängen davon ab, ob das Bewußtsein von dem normalen Wesen der Dinge und dem Gegensatz zwischen demselben und der empirischen Beschaffenheit der Naturobjekte in den Menschen lebendig gemacht wird. Das Bewußtsein, die Einsicht, ist eben diejenige Seite in uns, welche allein einer spontanen Vervollkommnung fähig ist. Die anderen Seiten können zwar unabhängig von der Klärung unserer Einsichten durch äußere Umstände modifiziert, verändert werden; aber daß diese Veränderung ein Fortschritt, eine innere Verbesserung wäre, das ist physisch unmöglich. Denn man kann das Bessere nicht verwirklichen, ja nicht einmal

Digitized by Google

anstreben, ohne das lebendige Bewußtsein, daß und warum dasselbe das Bessere ist. Schon *Buckle* hat an der Hand der Geschichte nachgewiesen, daß alle Fortschritte der Menschheit von den Fortschritten in ihrer Erkenntnis der Dinge abhängen. Allein man hat diese Behauptung *Buckles* meistens mißverstanden, nämlich so gefaßt, als wollte er sagen, daß moralische Faktoren im Leben unwirksam wären, während seine Meinung bloß die war, daß die Wirksamkeit der moralischen Faktoren nur durch Verbesserung der Einsicht zu einer besseren Praxis geführt werden kann, und das ist ganz unzweifelhaft richtig. Denn eine Veränderung in der Wirkung ist nicht möglich, ohne eine sie begründende Veränderung in der Ursache. Wenn der Fortschritt der Menschheit zweierlei Art Ursachen hat, eine unveränderliche (die moralische) und eine veränderliche (die intellektuelle), so ist derselbe zwar in allen seinen Phasen durch beiderlei Ursachen bestimmt und bedingt; aber *daß es überhaupt einen Fortschritt gegeben hat*, das ist lediglich der veränderlichen (intellektuellen) Ursache zu verdanken. Denn eine unveränderliche Ursache würde allein nur eine ebenso unveränderliche Wirkung zur Folge haben[1]).

Aus dem Vorhergehenden ersieht man, wie verderblich der durch den Naturalismus und Evolutionismus unserer Zeit begünstigte Glaube ist, daß in den menschlichen Angelegenheiten sich alles von selbst mache, daß die Anstrengungen der einzelnen nichts daran ändern können. Diese Lehre müßte, wenn konsequent gefaßt, zu einem orientalischen Fatalismus führen und zur Ertötung dessen, was den Nerv und Lebensimpuls alles wahren Fortschrittes ausmacht, nämlich des Verlangens und der Pflicht, an der Verbesserung und Vervollkommnung der Zustände sowohl in sich als außer sich zu arbeiten. Alle, die an dem Fortschritt

---

[1]) Dies war *Buckles* eigentliche Meinung. Aber er hat allerdings selbst Anlaß zu Mißverständnissen gegeben. Denn an einigen Stellen seines Werkes spricht er von einem Gegensatz und einem Kampf zwischen dem, was er *moralische*, und dem, was er *intellektuelle* Gesetze nennt, als ob dies zwei feindliche Mächte wären, und nicht vielmehr die beiden Hauptfaktoren unseres geistigen Lebens. *Buckles* Werk enthält überhaupt manches Unreife, aber auch manches Richtige, wozu namentlich auch die oben erwähnte Lehre gehört.

Digitized by Google

arbeiten, tun dies in dem Glauben, daß ohne ihre Arbeit kein Fortschritt zustande kommen kann. Diesen Glauben aufgeben, heißt jedes bessere, uneigennützige Streben aufheben, den Menschen lediglich auf die Wahrung seiner persönlichen Interessen anweisen. Glaubt man denn etwa ernstlich, daß der nackte Egoismus, das Streben nach eigenem Genuß und Gewinn, von selbst den Fortschritt zuwege bringen kann? Allein solange ein solches Streben vorherrscht, gibt es ja faktisch keinen Fortschritt gerade in der Hauptsache, in der moralischen Beschaffenheit der Menschen. Oder will man vielleicht behaupten, daß die „natürliche Zuchtwahl" die Menschen von selbst besser machen werde? Aber moralische Tüchtigkeit ist, wie oben bewiesen worden, logisch unvereinbar mit dem Glauben, daß der Mensch ein bloßes Naturprodukt sei, dessen Entwicklungen nach unabänderlichen, von seinen Einsichten und seinem Willen unaffizierbaren Naturgesetzen sich vollziehen. Moralische Tüchtigkeit ist eben Hingebung an höhere Normen und Ideale, und kann diese Hingebung etwa gleich Schweinsohren und Taubenkröpfen durch natürliche oder künstliche Auslese gezüchtet werden?

Nichts kann für den klar Denkenden wunderlicher sein, als die Morallehren jener Menschen, welche der tief demoralisierenden Ansicht huldigen, daß die Naturgesetze selbst die höchstberechtigten, ja die einzigen vorhandenen seien, und daß also auch der Mensch kein moralisches, nach einer Seite über alle Physis sich erhebendes Wesen, sondern ein bloßes Naturprodukt sei. Wenn dies wirklich der Fall wäre, wie dürfte man dann an den Menschen moralische Forderungen stellen, von ihm Hingebung an höhere Normen verlangen? Der Gedanke, aus dem Gesetze des „Kampfes ums Dasein" auf irgendeine Weise das direkte Gegenteil desselben, die moralische Forderung der Selbstverleugnung abzuleiten, ist einfach lächerlich. Die Evolutionslehre ist zwar gut und richtig an ihrem rechten Platz; aber ihr Platz ist nicht so hervorragend und ihre Tragweite nicht so groß, wie es die Adepten meinen. Die Evolutionisten und Naturalisten haben keine Ahnung davon, in was für einer Welt sie eigentlich leben, welcher Art die wirkliche Beschaffenheit der Dinge dieser Welt ist. Es fällt ihnen nicht im Traume ein, daß diese Welt auf

Digitized by Google

einer systematisch organisierten Täuschung beruht, weil sie eben selbst in dieser Täuschung befangen sind und das Sinnliche, welches bloß aus flüchtigen Erscheinungen besteht, für etwas Substantielles und Normales, ja für das einzige Wirkliche halten. Sie sehen darum nicht ein, daß auch ihre Evolutionstheorien, wie alle empirischen Lehren überhaupt, eine nur bedingte Gültigkeit haben können. Aber erst die Einsicht, daß die empirische Natur der Dinge eine abnorme und auf Täuschung beruhende ist, daß wir die wahre Norm in unserer Vernunft und unserem moralischen Gefühle tragen, kann die Menschen zu wahrhaft vernünftigen und moralischen Wesen machen, welche sich des Grundes klar bewußt sind, daß und warum ihr Denken, Wollen und Handeln nicht durch physische Gesetze bestimmt, sondern einer Vernunftnorm angemessen sein soll. Ohne die Aneignung dieser Einsicht durch die Menschheit, wenigstens durch die (geistig) höhere Schichte der Menschheit, ist wahrer Fortschritt schlechterdings nicht denkbar. Und sollte gar die Menschheit das Unglück treffen, selbst das dunkle Gefühl des wahren Tatbestands, welches in ihr bis jetzt vorhanden gewesen ist, zu verlieren und sich ganz zum Evolutionismus und Naturalismus zu bekehren, dann würde die ganze bisherige Entwicklung ihren Endzweck verfehlen. Denn was die Menschen *sind*, das hängt wesentlich mit davon ab, *für was sie sich halten*, und es ist offenbar nicht möglich, daß die Menschheit Fortschritte über das Tierische hinaus machen könnte, wenn sich bei ihr die Ansicht festsetzte, daß der Mensch ein bloßes Tier, ein bloßes Naturprodukt sei. In einem Grundirrtum, und noch dazu in einem so erniedrigenden Grundirrtum, wie der Naturalismus ist, hoffnungslos befangen, müßte die Menschheit förmlich verkrüppeln und ausarten. Aber dies ist glücklicherweise nicht möglich. So vorherrschend auch gegenwärtig der Naturalismus ist, so ist er dennoch nur eine vorübergehende Verirrung. Es werden schon einmal den Menschen über die wahre Beschaffenheit der Dinge die Augen aufgehen. Dann wird die Menschheit in das Stadium der geistigen Reife eintreten.

Digitized by Google

VIERTES KAPITEL.

DER GRUND DES RECHTS UND DER INNEREN VERPFLICHTUNG DAS RECHT ZU ACHTEN.

Wie fast über alles in der Welt, so gibt es auch über den Grund des Rechts verschiedene Ansichten, und es ist daher auch hier ratsam, der positiven Darlegung der Sache eine negative, eine wenn auch nur kurze Beleuchtung irrtümlicher Theorien voranzuschicken.

Eine der hervorragendsten unter diesen Theorien ist gegenwärtig die utilitarianische, nach welcher es gar keine festen Grundlagen des Rechts, keine unwandelbaren Prinzipien der Gerechtigkeit gibt, sondern die Bestimmung dessen, was als Recht oder Unrecht zu gelten hat, sich lediglich nach Rücksichten des allgemeinen Nutzens richten soll.

Diese Theorie enthält zwei Mängel, welche für eine Rechtsphilosophie wahrhaft verhängnisvoll sind. Dieselbe hebt 1. eben dasjenige auf, was den Nerv und Kern von Recht und Gerechtigkeit ausmacht, nämlich die innere Verbindlichkeit derselben; und sie kann 2. kein gewisses, allgemein gültiges Kriterium zur Unterscheidung von Recht und Unrecht bieten.

Die utilitarianische Philosophie kennt keine andere, als die empirische Natur des Menschen, deren Grundgesetz, wie gezeigt worden, der Egoismus ist. Die utilitarianische Rechtslehre muß also von der Anerkennung der Berechtigung des Egoismus ausgehen. Dies ist nun allerdings kein Fehler, da alles Recht, wie wir weiter unten sehen werden, von der Anerkennung des Egoismus ausgeht. Leugnet man aber, wie es die utilitarianische Lehre tut, daß es feste Normen gebe, an welche der Egoismus des einzelnen in seinem eigenen Namen und nach seinen eigenen Forderungen sich binden soll, so leugnet man damit alle inneren Schranken des Egoismus, also die Grundlagen selbst, auf welche rechtliche Begriffe und Verhältnisse gebaut werden können. Dann

Digitized by Google

gibt es kein anderes Recht, als das der Gewalt. Nicht die Gewalt, werden die Utilitarianer sagen, sondern der allgemeine Nutzen soll das Recht begründen. Aber warum sollte jemand, wenn er die Gewalt in Händen hat, sich überhaupt um den allgemeinen Nutzen kümmern? Das ist es ja eben, was die Utilitarianer nicht allein nicht beantworten, sondern durch ihre Voraussetzungen unbeantwortbar machen. Entscheiden über Recht und Unrecht nicht Prinzipien, dann kann nur die Gewalt darüber entscheiden; die Macht ist dann die einzige Quelle des Rechts.

Ebensowenig nun, wie eine innere Verpflichtung begründen, kann der zum Prinzip erhobene allgemeine Nutzen ein festes Kriterium zur Unterscheidung von Recht und Unrecht abgeben. Wie, wenn der Nutzen und die Interessen der verschiedenen Klassen der Gesellschaft einander entgegengesetzt wären oder wenigstens von denselben als entgegengesetzt angesehen würden? Würde dann nicht nach dem utilitarianischen Prinzip jede Klasse und Partei mit gleichem Recht den allgemeinen Nutzen in der Beförderung ihrer eigenen Interessen auf Kosten der anderen sehen? Dies ist die klar liegende Konsequenz. Nun sind die (egoistischen) Interessen der verschiedenen Klassen, und namentlich der besitzenden und besitzlosen Klasse einander wirklich entgegengesetzt, wie es die folgende Betrachtung zeigt. Die Vorteile und Annehmlichkeiten des Reichtums liegen weniger noch in dem Besitz materieller Güter selbst, als in dem Umstand, daß es Besitzlose gibt, welche durch die Not gezwungen sind, den Besitzenden zu dienen und für diese zu arbeiten. Denn man denke sich, daß alle Menschen reich wären, so würden sie trotz ihres Reichtums doch alle gezwungen sein, im Haus, Hof und Feld selbst zu arbeiten, würden also den allergrößten gegenwärtigen Vorteil des Reichtums entbehren. Dazu bedenke man, einen wie großen Wert die meisten darauf legen, über anderen Menschen zu stehen, etwas vor den anderen voraus zu haben, ja sogar Macht und Einfluß über die anderen zu erlangen — und man wird leicht einsehen, wie wenig eine allgemeine Verständigung über den „allgemeinen Nutzen" möglich ist. Müßten die Grundsätze der Gerechtigkeit aus bloßen Erwägungen des allgemeinen Nutzens abgeleitet werden, dann würde der Begriff der Gerechtigkeit selbst gar nicht bestehen. Utilitarianer bleiben

Digitized by Google

denn auch in diesem Punkte mit sich nicht konsequent. Ihre Rechtslehre basieren sie *implizite* ebenso wie jedermann, der ein Rechtsbewußtsein überhaupt besitzt, auf die Voraussetzung, daß es innerlich bindende und allgemein gültige Schranken des Egoismus, also anders gesagt, objektive Rechtsnormen gibt, während sie solche ostensibel leugnen.

Objektive Rechtsnormen leugnet auch die früher so beliebte Theorie eines ursprünglichen Vertrags. Nach dieser Theorie ist nichts an sich, prinzipiell Recht oder Unrecht, sondern alles Recht beruht darauf, daß die Menschen einst übereingekommen sind, es als solches anzuerkennen. Diese Theorie darf man als abgetan ansehen. Denn jedermann begreift, daß, wenn nichts an sich recht, d. h. innerlich bindend ist, es dann auch keine innere Verbindlichkeit geben kann, irgendwelche Verträge, und vollends die in einer mythischen Vorzeit geschlossenen, zu achten und zu befolgen.

Andere Theoretiker, welche das Vorhandensein von Rechtsnormen anerkennen, geben eine irrige Begründung derselben. So haben manche das Recht des Menschen und die innere Verpflichtung, dasselbe zu achten, auf die Annahme irgendeines absoluten Charakters in der Individualität des Menschen zu basieren gesucht, sei es, daß sie den Menschen als einen absoluten „Selbstzweck“ fassen oder, wie es namentlich die Franzosen in der Regel tun, ihm eine absolute Freiheit zuschreiben. Nur durch die Annahme einer solchen absoluten Würde in dem Individuum glauben diese Theoretiker die Heiligkeit und Unverletzlichkeit seines Rechts erklären zu können. Das ist aber ein bloßes Mißverständnis. Hätte die Individualität des Menschen einen absoluten Charakter, so würde auch dem Grundgesetze der Individualität, dem Egoismus der gleiche absolute Charakter zukommen, und damit wären alle innerlich bindenden Schranken des Egoismus, d. h. eben alle Grundlagen des Rechts geleugnet. Das Individuum würde dann wohl sein eigenes Recht, keineswegs aber das der anderen Menschen für heilig und unverletzlich halten. Diese Theorie hat also, wie man sieht, eine sich selbst zerstörende Basis; doch ist der Übergang von derselben zu der wahren Anschauung der kürzeste und leichteste.

Man braucht nämlich bloß zu bedenken, daß es sich nicht

Digitized by Google

darum handelt, das Recht des Menschen vor irgendeinem außerhalb der menschlichen Verhältnisse stehenden Wesen, sondern bloß vor den Menschen selbst zu begründen und zu rechtfertigen, und dann sieht man sofort ein, daß es dazu durchaus nicht nötig ist, dem Individuum irgendeinen absoluten Charakter beizulegen, sondern daß hier alles *auf der Reziprozität der Anerkennung* beruht. In dem Rechte anderer müssen wir unser eigenes Recht achten, weil wir nur unter dieser Bedingung vernünftigerweise eine Achtung desselben von seiten anderer verlangen können. Die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Rechts überhaupt bedeutet also nichts anderes, als die Heiligkeit und Unverletzlichkeit unseres eigenen Rechts, welchem das Recht anderer gleich ist, weil es auf Gegenseitigkeit der Anerkennung beruht.

Das wichtigste an der Sache ist, daß diese Anerkennung nicht von der Willkür des einzelnen abhängt. Soweit das Bewußtsein eines Menschen nicht durch Vorurteile getrübt ist, muß er, gleichviel ob er es will oder nicht, einsehen, daß andere Menschen das gleiche Wesen wie er haben, und daß die einzige konsequente und notwendige Folgerung daraus die Gleichheit ihres Rechts mit dem seinigen ist. Wohl ist jedermann geneigt, zugunsten seiner Person, seiner Familie, seiner Klasse, seines Volkes Ausnahmen zu machen; aber er muß notwendig bei sich selbst zugeben, daß andere entweder nicht verpflichtet sind, diese Ausnahmen gelten zu lassen, oder befugt sind, die gleichen Ausnahmen für sich zu beanspruchen, was die Ausnahmen als solche aufhebt. So macht sich die Gleichheit des Rechts notwendig geltend. Die Gleichheit des Rechts beruht auf der Gleichheit desjenigen Elements in der menschlichen Natur, welches das Recht und das Bewußtsein des Rechts selbst erzeugt, nämlich der Fähigkeit, allgemeine Verhältnisse zu erkennen, welche das Attribut eines vernünftigen Wesens ist. Das ist es, was dem Recht einen apodiktischen, gewissermaßen mathematischen Charakter verleiht. Allem wahren Recht liegt eine Äquation, eine gleichheitliche Norm zugrunde, auch da, wo die Rechte verschiedener Menschen ungleich sind, wie wir es bei den politischen und den Eigentumsrechten sehen werden.

Den gleichen Charakter trägt auch das Verhältnis zwischen dem Recht des einzelnen und der Gemeinschaft. Mit dem Recht

Digitized by Google

des einzelnen steht und fällt das Recht überhaupt. Dies lehrt uns die einfache Arithmetik. Die 1 scheint zwar verschwindend klein zu sein gegenüber der Zahl 1000000; sobald man aber 1 = 0 setzt, verwandelt sich auch die ganze 1000000 in nichts. Ebenso ist es mit dem Recht bewandt. Wollte die Gesellschaft das Recht eines einzelnen verletzen, so würde sie damit die Grundlage selbst umstoßen, auf welcher ein innerlich bindendes Rechtsbewußtsein und wahrhaft rechtliche Verhältnisse überhaupt beruhen. Denn wenn das Recht in einem Mitglied der Gesellschaft nicht geachtet wird, so gibt es keinen vernünftigen Grund mehr, dasselbe in irgendeinem anderen Mitglied, also auch in der Gesamtheit derselben zu achten.

Hier zeigt es sich erst mit voller Klarheit, wie verkehrt es ist, Recht und Gerechtigkeit bloß aus Rücksichten der Zuträglichkeit und Nützlichkeit ableiten zu wollen. Letztere können eben keine Normen des Handelns, sondern bloß Anweisungen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes geben, können darum niemals eine Verpflichtung begründen. Wären das allgemeine und das partikuläre Interesse überall identisch, so würde freilich die Gesellschaft nach bloßen Rücksichten der Nützlichkeit sich rechtlich fehlerlos gestalten können. Denn dann würde die richtige Norm des Handelns schon in dem Naturgesetze des einzelnen mitgegeben sein; Pflicht und Neigung fielen zusammen. Allein das ist faktisch gar nicht der Fall; von Natur ist vielmehr jedermann geneigt, sich auf Kosten anderer fortzubringen. Alle innerlich bindende Pflicht leugnen, heißt also, dem machthabenden Teil der Gesellschaft den Machtlosen auf Gnade und Ungnade ausliefern.

Es kommt jetzt darauf an, die Natur dieser inneren Verpflichtung genau zu fassen. Manche Theoretiker sind nämlich geneigt, diese rechtliche Verpflichtung mit der moralischen zu verwechseln und die Rechtslehre als einen Teil der Morallehre zu betrachten[1]), und das ist ein offenbarer Irrtum. Diese Theoretiker verwechseln die Norm zur Beurteilung der Handlungen

[1]) So sagt *Schopenhauer,* der alle Gerechtigkeit auf das Mitleid basierte, in seiner *Welt als Wille und Vorstl.* (3. Aufl., 1. Bd., S. 404): „Die reine Rechtslehre ist ein Kapitel der Moral." Er hat aber diese seine Lehre von Recht und Gerechtigkeit am bündigsten selbst widerlegt durch die Bemerkung

Digitized by Google

mit dem Antrieb zum Handeln selbst. Die Norm zur Beurteilung der Handlungen ist allerdings in dem Recht und in der Moral größtenteils dieselbe — alle ungerechten Handlungen sind auch unmoralisch —, aber eine ganz andere Bewandtnis hat es mit dem Antrieb zum Handeln. In diesem Punkt ist das Recht weit entfernt, mit der Moral zusammenzufallen. Denn das Recht geht ausdrücklich von der Anerkennung des Egoismus oder der Berechtigung des Egoismus aus. Man darf zwar diesen egoistischen Charakter des Rechts nicht so stark betonen, wie es Professor *v. Ihering* tut, der in seiner oben schon erwähnten Schrift (S.50) uns sogar rät, lieber selbst Unrecht zu tun, als Unrecht zu dulden[1]); aber es ist sehr notwendig, den egoistischen Charakter des Rechts nicht zu verkennen. Das Recht stellt seine Forderungen an den Menschen nicht im Namen eines höheren Prinzips, sondern im Namen seines eigenen Egoismus. Die Rechtsnorm ist darum die einzige, welche nicht auf einer höheren Einsicht, auf einem Begriffe *a priori* beruht, sondern bloß auf der Fähigkeit, allgemeine Verhältnisse zu erkennen. Denn diese Fähigkeit genügt, um einsehen zu lassen, daß der Egoismus des einzelnen gerade nur so weit Anerkennung von seiten anderer beanspruchen darf, als er seinerseits den der anderen anerkennt, daß mithin die Gleichheit zwischen dem Fordern und dem Gewähren die Grundbedingung und die Norm der gegenseitigen Anerkennung bildet. Das Recht ist das Gleichgewicht des Gesamtegoismus aller.

Aber obgleich das Recht auf der Anerkennung des Egoismus beruht, die Moralität dagegen den Egoismus verleugnet, so haben sie doch beide einen gemeinsamen Zweck; und eben um dieses gemeinsamen Zweckes willen muß ihr beiderseitiges Gebiet streng geschieden gehalten werden nicht allein in der Theorie, sondern auch in der Praxis. Dies erhellt aus dem folgendem, dem Recht und der Moral gemeinsamen Grundsatz:

Aufopferung darf nicht erzwungen werden.

(*Eb.*, S. 400), daß „das Versagen der Hilfe bei dringender fremder Not, das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Überfluß zwar grausam und teuflisch, aber nicht Unrecht ist."

[1]) Dort heißt es nämlich, „Die erste Regel ist: dulde kein Unrecht, die zweite: tue keines."

Digitized by Google

Nur dasjenige darf erzwungen werden, was in das Gebiet des Rechts, nicht aber was in das Gebiet der Moralität gehört, d. h. nur was von dem Menschen im Namen seines eigenen Egoismus, auf der Basis der Gegenseitigkeit, gefordert werden kann. Das Recht beruht auf Anerkennung des Egoismus der einzelnen, aber eben darum fordert es von demselben die gleiche Achtung und Anerkennung der fremden Rechte, und darf dieselbe nötigenfalls erzwingen. Dagegen was über die Forderung der Gerechtigkeit hinausgeht, darf keinem Zwang unterliegen, gehört in das Gebiet der Freiheit. Erzwingt man Aufopferung, so wird damit einerseits das Recht verletzt und andrerseits das Wesen der Moralität selbst verfälscht, welches gerade in der Freiwilligkeit, in der vollkommenen Innerlichkeit des Antriebs besteht. Darum weigert sich oft ein Mensch, selbst eine geringe Forderung zu erfüllen, wenn man sie von ihm unrechtmäßig erzwingen will, während er geneigt ist, freiwillig das Zehnfache zu leisten.

Man sieht also, daß das Recht, obgleich es auf der Anerkennung des Egoismus beruht, doch zugleich auch einem höheren Zweck dient, nämlich dem Menschen seine moralische Freiheit zu gewährleisten, sein besseres Selbst vor Vergewaltigung zu schützen, indem es die Grenzen umschreibt, innerhalb deren etwas von ihm erzwungen werden darf.

Digitized by Google

FÜNFTES KAPITEL.

DIE OBERSTEN GRUNDSÄTZE DER GERECHTIGKEIT.

Rechtsverhältnisse unterscheiden sich von bloßen Machtverhältnissen dadurch, daß sie auf die innere Zustimmung und Billigung aller Anspruch machen und für alle innerlich verpflichtend sind. Dies ist aber offenbar bloß unter der Bedingung möglich, daß die Rechte und Ansprüche aller im Prinzipe als gleich anerkannt werden. Denn stellt man eine Rechtsnorm auf, welche im Prinzipe schon die einen begünstigt und die anderen benachteiligt, so kann man von den Benachteiligten nicht fordern, daß sie diese Rechtsnorm freiwillig billigen und für sich innerlich verpflichtend erachten. Ungleichheit der Rechte kann nur insoweit die innere Zustimmung aller beanspruchen, als sie aus einer im Prinzipe gleichheitlichen Norm mit logischer Notwendigkeit folgt. Dies liegt offenbar schon in der Natur der Sache selbst.

Gemäß der oben dargelegten Begründung des Rechts lautet folglich der oberste Grundsatz der Gerechtigkeit so:

Nur dasjenige Recht ist echt und wahr, nur dasjenige Recht kann Anspruch auf ewige Gültigkeit und allgemeine Anerkennung machen, welches aus einer gleichheitlichen Norm folgt, nach der dem einen genau dasselbe zukommt wie dem anderen. Jedes Recht dagegen, welches nicht mit logischer Notwendigkeit aus einer gleichheitlichen Norm folgt, ist ein Vorrecht und wird unausbleiblich früher oder später als ein Unrecht erkannt werden.

Kurz kann man mithin den obersten Grundsatz der Gerechtigkeit so formulieren:

Im Prinzipe sind die Rechte aller gleich, oder auch: *Gleiches Maß für alle.*

Doch führt dies zu keiner vollständigen Nivellierung der Menschen, denn dem steht ein anderer oberster Grundsatz entgegen, welcher ebenso wie der erstangeführte aus dem Wesen

Digitized by Google

des Rechts sich ergibt und mit jenem in vollem Einklang sich befindet.

Dieser Grundsatz lautet so:

Leistung und Gegenleistung sollen einander gleich sein. Denn Aufopferung, also auch eine Leistung ohne entsprechende äquivalente Gegenleistung darf von rechtswegen nicht gefordert werden.

Nach diesen beiden Grundsätzen muß alles Recht bestimmt und beurteilt werden.

Aber so offenbar auch diese Grundforderungen der Gerechtigkeit sind, so haben doch die Menschen bei weitem nicht immer ein klares Bewußtsein von demselben. Das Messen mit ungleichem Maß ist vielmehr ein alltägliches Faktum. Nicht zu sprechen von den früheren Zeiten, wo man es noch für kein Unrecht hielt, daß ein Mensch das Eigentum eines anderen war und wo die Völker untereinander gar keine rechtlichen Verhältnisse anerkannten, sondern die bloße Gewalt entscheiden ließen, so wird auch jetzt noch trotz der großen Fortschritte, welche das Gleichheitsbewußtsein gemacht hat, die Forderung der Gerechtigkeit nicht immer in ihrem ganzen Umfang gewürdigt. Denn diesem widerstrebt oft das partikuläre Interesse oder der Egoismus von einzelnen, sowie von ganzen Klassen und Völkern. Gerechtigkeit ist gleichbedeutend mit Unparteilichkeit. Der Egoismus hat aber den Trieb, die Menschen nicht bloß in ihren Wünschen und Ansprüchen, sondern auch in ihren Ansichten und Überzeugungen parteiisch zu machen, dieselben nicht bloß zum ungerechten Handeln, sondern auch zu einer irrigen Beurteilung der Handlungen, zur unabsichtlichen Verkennung der wahren Rechtsnormen zu verleiten. Und letzteres ist vielleicht dessen schlimmste Wirkung, weil es dem Unrecht die innere Kraft rechtlicher Überzeugung verleiht.

Unsere Aufgabe ist eben die, die Forderung der Gerechtigkeit genau zu entwickeln. Dieser gemäß ist das dem Menschen zukommende Recht auf sich selbst, auf die eigene geistige und leibliche Individualität bei allen vollkommen gleich. Alle Menschen, vom ersten bis zum letzten, haben das gleiche Recht, nicht getötet und nicht körperlich verletzt, nicht verleumdet, nicht betrogen und ihrer Freiheit nicht beraubt zu werden. Alle

Digitized by Google

haben darum das gleiche Recht, sich solchen Angriffen auf ihre Persönlichkeit zu widersetzen; und wenn diese Gleichheit des Rechts nicht eine bloße Phrase sein soll, so muß die Gesellschaft allen die gleichen Mittel zur Abwehr des Unrechts verleihen, d. h. die Verletzung jedes Mitglieds der Gesellschaft soll auf gleiche Weise, ohne Ansehen der Person, weder des Unrechttuenden noch des Unrechtleidenden, verurteilt und geahndet werden.

In den eben angeführten Fällen kann die natürliche Ungleichheit der Menschen keine Ungleichheit ihrer Rechte begründen, weil es sich da um das Recht eines jeden auf sich selber, auf seine eigene Persönlichkeit handelt, welches der Natur der Sache nach notwendig bei allen gleich ist. Die Gleichheit der Menschen in dieser Hinsicht ist ihre Gleichheit als rechtlicher Subjekte überhaupt; wird diese Gleichheit geleugnet, so wird damit der Grund alles Rechts selber geleugnet welches auf vernunftgemäßer Gegenseitigkeit der Anerkennung beruht. Nichtsdestoweniger ist man selbst hier geneigt, nicht sowohl den Wert in Betracht zu ziehen, den ein Mensch für sich selber hat, als vielmehr den Wert, welchen er in der Schätzung anderer hat, und darnach vielfach auch sein Recht zu bemessen, was dem obersten Grundsatz der Gerechtigkeit offenbar widerspricht. Noch leichteres Spiel hat natürlich das Vorurteil und die Parteilichkeit da, wo es sich um Rechte handelt, welche bei verschiedenen Menschen, infolge ihrer natürlichen Ungleichheit und deren Wirkungen, ungleich sind, wie es namentlich bei dem Eigentumsrechte und den politischen Rechten der Fall ist. Diese letzteren werde ich in den nachfolgenden Kapiteln behandeln, hier dagegen bloß einen besonderen Fall des Eigentums erörtern, über welchen zwar schon vielfach die richtige Ansicht ausgesprochen worden ist, doch aber die unrichtige immer noch vorherrschend ist, ich meine nämlich das Eigentumsrecht auf dem Erdboden selbst.

Der Privatbesitz an Grund und Boden kann niemals nach Rechtsprinzipien motiviert werden. Das haben wir hier kurz zu beweisen.

Daß ursprünglich alle Menschen das gleiche Anrecht auf den Erdboden haben, das wird von jedermann zugegeben, und dies zu leugnen ist schlechterdings nicht möglich. Denn es gibt

Digitized by Google

durchaus keinen denkbaren Grund, weshalb das Recht eines Menschen in dieser Hinsicht größer oder kleiner sein sollte, als das eines anderen, da keiner von Natur zu dem Erdboden in einem anderen Verhältnisse steht, als die übrigen. Wie kann es demnach gerechtfertigt werden, daß der Erdboden in den kultivierten Ländern von verhältnismäßig wenigen Privatleuten fast monopolisiert und die übrige Masse des Volkes von dem Anteil daran ausgeschlossen ist? Es ist nicht möglich, einen Rechtsgrund dafür aufzufinden, der vor Vernunft und Kritik bestehen könnte.

Sagt man, daß der Besitz des Bodens sich auf dessen Bearbeitung gründe, so müßte der Boden jederzeit demjenigen angehören, der ihn bearbeitet, d. h. es würde dann bloße Nutznießer, keine Besitzer des Bodens geben. Soll dagegen bloß die Arbeit des ersten Besitzergreifers und Bebauers das Eigentumsrecht verleihen; soll der erste Bearbeiter des Bodens auch dann Eigentümer desselben bleiben, wenn er dessen Bebauung einem andern überträgt, so ist damit gesagt, daß das Eigentumsrecht nicht auf der Arbeit, sondern auf der ersten Besitzergreifung beruht. Dieses Recht des ersten Besitzergreifers *(jus primi occupantis)* ist denn auch von manchen Theoretikern (so auch von *Kant*) förmlich anerkannt worden[1]). Allein daß heißt einfach die nackte Gewalt als Recht gelten lassen. Tut man dies, so muß man auf alle Bestimmung des Rechts nach Prinzipien verzichten. Die Theoretiker werden sagen, daß die erste Besitzergreifung durch die Zustimmung und die Sanktion der Gesellschaft einen rechtlichen Charakter erhält. Bedenkt man jedoch, daß das Eigentumsrecht auf einen Teil des Erdbodens ewige

[1]) Es ist bemerkenswert, daß, während Philosophen wie *Kant* den Privatbesitz an Grund und Boden als rechtsgültig anerkannten, viele Nationalökonomen denselben dagegen für ein Monopol und ein Unrecht erklärt haben, wenn sie ihn auch meistens für notwendig hielten. *Bastiat* hat in seinen *Harmonies économiques* eine Reihe solcher Nationalökonomen angeführt. Die Behauptung von *Bastiat* selbst, daß in dem Privatbesitz an Grund und Boden kein Monopol liege, daß die Bodenrente nichts anderes sei, als der landläufige Zins für die Arbeit oder das Geld, welche auf die Nutzbarmachung des Bodens verwendet worden sind, ist so offenbar falsch und deren Begründung so sophistisch, daß sie keine weitere Berücksichtigung verdient.

Digitized by Google

Gültigkeit haben soll, so wird klar, daß die Gesellschaft gar nicht befugt ist, ein solches Recht zu erteilen. Ungezählte Generationen sind auf dem Erdboden aufeinander gefolgt, eine unabsehbare Reihe künftiger Geschlechter steht noch bevor, und irgendeine unter diesen flüchtigen Generationen sollte die Befugnis haben, eine in alle Ewigkeit bindende Verfügung über den bleibenden Erdboden zu treffen? Die Extravaganz eines solchen Gedankens springt sofort in die Augen. Kein Akt oder kein Geschehen in einem flüchtigen Augenblicke der Zeit kann eine ewige Norm für die Zukunft abgeben; solche Normen sind vielmehr allein die ewigen Prinzipien des Rechts selbst.

Außer der Arbeit, der ersten Besitzergreifung und der gesellschaftlichen Sanktion hat man nun meines Wissens keine Rechtsgründe für den Privatbesitz an Grund und Boden aufführen können, und diese Gründe sind, wie oben gezeigt worden, nicht haltbar. Der Privatbesitz an Grund und Boden beruht also in Wahrheit nicht auf Gründen der Gerechtigkeit, sondern — soweit derselbe überhaupt in der Vernunft und nicht in der bloßen Gewalt wurzelt — auf Rücksichten der Zweckmäßigkeit, als das einzige früher möglich gewesene oder für möglich gehaltene Mittel, eine ergiebige, produktive Bebauung des Bodens zu sichern. Der Volkswille ist also zu jeder Zeit befugt, den Privatbesitz an Grund und Boden — natürlich unter Entschädigung der Eigentümer — aufzuheben, trotzdem daß derselbe bis dahin zu Recht bestanden hat, ebenso wie der Volkswille befugt war, die Sklaverei und die Leibeigenschaft aufzuheben, trotzdem daß dieselbe viele jahrhunderte lang zu Recht bestanden hat. Unsere Zeit zumal ist an Expropriationen zu Zwecken öffentlicher Nützlichkeit gewohnt, um so weniger dürfte sie an einer Expropriation Anstoß nehmen, welche nicht von der bloßen Nützlichkeit, sondern von der Gerechtigkeit selbst gefordert wird.

Aber, wird man sagen, es fiele da dem Staate die ungeheure Aufgabe zu, die Benutzung des gesamten Bodens zu regeln und zu beaufsichtigen (wenn auch nicht ihn selbst durch bezahlte Arbeiter bebauen zu lassen, was nicht möglich und nicht wünschenswert wäre). Darauf kann nur geantwortet werden, daß die direkte, die eigentliche Aufgabe des Staates eben die ist, die Prinzipien der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben

Digitized by Google

möglichst zu verwirklichen und zur Geltung zu bringen. Wenn der Staat sich weniger mit Sachen, welche zu dieser seiner direkten Aufgabe nicht gehören, und mehr mit dieser Aufgabe selbst beschäftigt, so wird es vielleicht nicht unmöglich sein, derselben zu genügen. Wie viele Kräfte und Mittel würden nicht z. B. frei und verfügbar gemacht, wenn die Staaten ihre wahre Aufgabe nur so weit begriffen hätten, um einander gegenüber das System des Raubs, der Überhebung und Übervorteilung gänzlich beiseite zu setzen, ein System, welches ein unheilbares gegenseitiges Mißtrauen erweckt und erhält und den Völkern die ungeheuren Kriegsheere und erdrückenden Kriegslasten auferlegt?

Digitized by Google

SECHSTES KAPITEL.

DIE ABSTUFUNG DER RECHTE.

Wenn auch die Rechte aller gleich sind, so sind doch die Rechte untereinander selbst nicht gleich. Vielmehr muß eine Hierarchie, Gradation oder Abstufung der Rechte je nach dem mehr oder weniger wesentlichen Charakter derselben angenommen werden. Um aber die Bestimmung dessen, was mehr oder weniger wesentlich ist, nicht der subjektiven Willkür anheimzugeben, welche bei verschiedenen Individuen verschiedene Ansichten über die Sache erzeugt, muß man nach einem objektiven Kriterium suchen, und ein solches kann nur durch das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem gegeben werden. Ein Recht, welches die Bedingung eines anderen ist, muß für wesentlicher, als dieses andere gehalten werden.

Nach diesem Kriterium ist das wesentlichste Recht das auf das Leben selbst, da mit dem Leben auch alle übrigen Rechte und Güter verloren gehen. Es gibt Menschen, welche ihre „Ehre“ [1]), ja selbst ihr Geld höher schätzen, als ihr Leben; eine philosophische Betrachtung der Dinge darf sich aber an solche individuelle Eigentümlichkeiten nicht kehren, sondern muß, wie gesagt, nach einem objektiven Maßstab urteilen.

Das Recht auf Leben ist demnach absolut. Ein Mensch, der seine Rechte nicht durch ein Verbrechen verwirkt hat, kann nicht rechtmäßigerweise gegen seinen Willen des Lebens beraubt

[1]) Ich verstehe hier unter der „Ehre“ hauptsächlich das sonderbare, von *Schopenhauer* so vortrefflich beleuchtete Vorurteil, nach welchem die Ehre eines Menschen nicht von dem abhängt, was er selbst tut und sagt, sondern von dem, was andere Menschen in bezug auf ihn tun und sagen, welches Vorurteil den Anlaß zu Duellen und ähnlichen Extravaganzen gibt. Was die wahre Ehre anbetrifft, welche bloß erheischt, daß man nichts Unrechtes selbst tue, so sind die Rechte derselben in dem Nachfolgenden gewahrt.

Digitized by Google

werden, auch wenn das Wohl der Gemeinschaft es erforderte. Die utilitarianische Theorie, welche ihrem Prinzipe gemäß alles dem Nutzen der Mehrheit oder der machthabenden Klasse opfert, kann hier am wenigsten mit dem Rechtsbewußtsein jedes geradegesinnten Menschen in Einklang gebracht werden. Denn ein solcher fühlt oder sieht, daß es eitel ist, von Rechten der Mehrheit oder der Gesamtheit zu sprechen, wenn man das Recht des einzelnen gleich nichts achtet. Doch darüber ist schon oben (S. 170—171) das Nötige gesagt worden[1]).

Nach dem Recht auf Leben kommt das Recht auf Unverletzlichkeit der Person und auf Freiheit, und hier muß man zweierlei Freiheit, die innere und die äußere, unterscheiden.

Die *innere*, moralische Freiheit besteht, wie ich an einem anderen Ort nachgewiesen habe, in der Konformität unseres Wollens mit dem moralischen Gesetze, da dieses letztere allein in unserem normalen, wahrhaft eigenen Wesen begründet ist, und die Befolgung desselben mithin allein Autonomie, wahre Selbstbestimmung ausmacht. Das Recht auf diese innere Freiheit scheint auf den ersten Blick von außen unverletzbar zu sein. Dasselbe wird aber dann verletzt, wenn der Mensch zum Unrecht-

---

[1]) Gegen die Maxime Kaïphas, daß der einzelne dem Heil des Volkes geopfert werden dürfe, hat sich am wärmsten *J. J. Rousseau* ausgesprochen in der folgenden Stelle seines Aufsatzes *De l'économie politique:* „Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous; j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays: mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventée, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leurs vies à la défense de chacun d'eux! afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'état. Après avoir par supposition retranché du peuple un individu après l'autre, pressez les partisans de cette maxime à mieux expliquer ce qu'ils entendent par *le corps de l'état;* et vous verrez qu'ils le réduiront, à la fin, à un petit nombre d'hommes qui ne sont pas le peuple, mais les officiers du peuple et qui, s'étant obligés par un serment particulier à périr eux-mêmes pour son salut, prétendent prouver par là que c'est à lui de périr pour le leur."

Digitized by Google

tun gezwungen wird, und dies geschieht nicht selten. Rechtmäßig kann von dem Menschen nichts gefordert werden, was gegen das Gewissen geht, also nicht folgendes:

1. Die Verleugnung seiner Überzeugungen, z. B. das Bekennen von Religionsformen, an die er nicht glaubt, das Schwören auf Formeln, welche seiner Überzeugung widersprechen, und ähnliches [1]).

2. Das Leisten von Räuber- und Henkerdiensten, wie z. B. im Kriege Brandstiftungen und Verwüstungen der feindlichen Besitztümer, das Schießen und Einhauen auf wehrlose Menschen, gleichviel ob dieselben durch Kriegsgerichte verurteilt worden sind oder nicht, und ähnliches. Wenn sich Leute zu solchen Diensten hergeben, so muß es freiwillig geschehen.

Dieses Recht ist gleich dem auf das Leben absolut, weil es gerade dasjenige im Menschen angeht, was allein einen absoluten Charakter hat.

Die *äußere* Freiheit besteht darin, daß man alles tun kann, was man will. Die Einschränkungen dieser äußeren Freiheit können einen verschiedenen Grad oder Umfang haben und müssen daher besonders betrachtet werden.

Zuerst kommt dasjenige in Betracht, was ich die leibliche Freiheit nennen möchte, nämlich die Freiheit aller nicht gefesselten Menschen im ungehinderten Gebrauch ihrer Glieder und in der Wahl ihres augenblicklichen Aufenthaltsorts. Das Recht auf diese Freiheit ist insoweit nicht absolut, als nicht allein der wirkliche Verbrecher, sondern auch der eines Verbrechens Verdächtige rechtmäßig der leiblichen Freiheit beraubt werden kann, bis seine Unschuld konstatiert worden ist. Die Gerechtigkeit erfordert jedoch dabei gebieterisch, daß der in Verdacht Stehende

[1]) Über das Schwören ist jedoch folgendes zu bemerken. Obgleich es unrecht und unvernünftig ist, die Menschen auf Formeln schwören zu lassen, welche ihrer inneren Überzeugung nicht entsprechen, so ist es doch nicht unrecht, auf solche Formeln zu schwören, wenn dieses gesetzlich gefordert wird. Denn das Gesetz, auch das unvernünftige, muß befolgt werden, solange es besteht. Wenn das Gesetz Formeln vorschreibt, ohne nach der inneren Überzeugung der Menschen zu fragen, so wird als selbstverständlich angenommen, daß dasselbe nur die Erfüllung einer Formalität vorschreibt. Denn jedermann weiß, daß Überzeugungen sich nicht vorschreiben lassen, da dieselben überhaupt nicht von unserem Willen abhängen.

Digitized by Google

alle Mittel erhält, in der kürzesten Zeit und mit der geringsten Schwierigkeit seine Unschuld beweisen zu können. Ein Staat, in welchem diese Forderung der Gerechtigkeit nicht genug berücksichtigt wird, verfehlt im wesentlichsten seine Bestimmung.

Zweitens kommt dasjenige in Betracht, was ich die Freiheit des Lebens nennen möchte, nämlich die Freiheit, seinen Beruf und seine Lebensart sich selbst zu wählen und überhaupt in seinen Privatangelegenheiten keiner Kontrolle von seiten anderer zu unterliegen. Durch diese Freiheit ist der Wert und Zweck des Lebens so wesentlich bedingt, daß dieselbe keinen Nützlichkeitsrücksichten geopfert werden darf. Das Aufgeben dieser Freiheit — wie die von den Kommunisten geforderte Einreihung aller Menschen in einen allgemeinen Produktionsmechanismus — wäre die Abdikation seiner Menschheit, seiner Würde und Selbständigkeit als vernünftigen Wesens durch den Menschen selbst. Das wäre das formelle, öffentliche Geständnis, daß die Menschen der Selbstbestimmung und Selbstregierung unfähig sind und wie Kinder behandelt werden müssen. Sollte es je dazu kommen, so hätte damit die Menschheit das Urteil über sich selbst gesprochen und einen unheilbaren Widerspruch in sich selbst anerkannt, aus welchem keine Rettung möglich wäre. Die Unfähigkeit zur Selbstregierung in den Menschen wäre offenbar nur dann nicht selbstmörderisch, wenn es auf Erden höhere, übermenschliche Wesen gäbe, welche die Leitung der menschlichen Angelegenheiten übernehmen könnten. Aber solche Wesen gibt es nicht; eben die Menschen, welche man als der Leitung bedürftig proklamiert, müßte man zugleich mit dieser Leitung selbst betrauen. Es ist nicht schwer einzusehen, was aus solchem widerspruchsvollen Beginnen erfolgen würde. Rückschritt und Verkümmerung auf allen Gebieten des Lebens würde die unausbleibliche Folge, die Möglichkeit eines Fortschritts dagegen in der Wurzel selbst erstickt sein. Denn der wahre Fortschritt besteht in der Verwirklichung des Höheren, und diesem würde man durch die Errichtung eines gesellschaftlichen Zwangsmechanismus von vornherein entsagen. Aller Fortschritt ist, wie schon oben erwähnt worden, in erster Linie durch die Berichtigung und Vermehrung der Erkenntnisse bedingt und dieser würde

Digitized by Google

durch die Aufhebung der Freiheit der Nerv und der Impuls abgeschnitten, auch alle Mittel sich geltend zu machen benommen sein. Man denke nur an das Schicksal, welches neue Wahrheiten erwarten würde, wenn dieselben nicht anders als unter der Sanktion einer gesellschaftlichen, offiziellen Behörde sich produzieren dürften. Was wäre da aus dem Christentum, was aus den Entdeckungen von Kopernik und Galilei, von Harvey und Newton geworden? Die individuelle Initiative hat allein die Menschheit vorwärts gebracht. Durch Aufhebung der individuellen Initiative würde sich die Menschheit den geistigen Lebensnerv durchschneiden.

Von der Freiheit des Lebens muß die Freiheit des Wirkens überhaupt unterschieden werden, weil durch das Wirken des Menschen nicht bloß seine persönlichen Angelegenheiten, sondern auch die der anderen Menschen berührt werden. Die Freiheit des Wirkens unterliegt daher notwendig mit Rücksicht darauf rechtsgültigen Einschränkungen, denn dieselbe darf niemals bis zur Verletzung der Rechte anderer gehen.

Die Freiheit des Wirkens überhaupt zerfällt in die Freiheit der Äußerung (in Wort und Schrift) und die Freiheit des praktischen Tuns.

Die Preß- und Redefreiheit ist ein so wesentliches und für den Fortschritt jeder Art so unentbehrliches Recht, daß dieselbe nur den allernotwendigsten Einschränkungen unterliegen darf, welche bestimmt sind, die Persönlichkeit der Bürger vor Verleumdung und Betrug und die bestehende Ordnung vor gesetzwidrigem Angriff zu sichern. Übrigens hat *St. Mill* die Freiheit der Äußerung in dem 2. Kapitel seiner Schrift *On Liberty* auf eine so klassische Art begründet und gerechtfertigt, daß man nichts anderes zu tun braucht, als darauf zu verweisen.

Größere Einschränkungen kann und muß sich die Freiheit des praktischen Tuns gefallen lassen. Nicht allein darf sie weder fremde Rechte noch die bestehenden Einrichtungen der Gesellschaft (außer auf dem gesetzlichen Wege) angreifen, sondern auch aus bloßen Rücksichten des allgemeinen Nutzens eingeschränkt werden — natürlich bloß unter der Bedingung, daß dadurch nicht die Freiheit des Lebens selbst verkümmert wird, und daß die Einschränkungen nicht von der Willkür

Digitized by Google

irgendeines Menschen, sondern von dem möglichst gut erleuchteten Volkswillen ausgehen.

Tiefer auf der Skala der Rechte als die oben erwähnten steht das Eigentumsrecht. Denn daß es Privateigentum gibt, das hat seinen rechtlichen Grund bloß darin, weil ohne dieses keine Freiheit des individuellen Lebens möglich wäre. Aus dem Rechte des Individuums, über seine Kräfte frei zu verfügen, folgt das Recht desselben, über die Produkte seiner Arbeit frei zu verfügen, und ist damit logisch verbunden. Denn wenn andere über die Produkte seiner Arbeit verfügen dürften, so würde der Mensch genötigt sein, entweder seine Arbeit ganz zu sistieren, auf die Gefahr des Verhungerns hin, oder den ihm von anderen auferlegten Bedingungen für sein Wirken sich zu unterwerfen, also seiner Freiheit zu entsagen. Dies ist indessen eine so große und komplizierte Frage, daß auch die unten folgenden, dieselbe speziell behandelnden Kapitel nur die Hauptseiten derselben berühren können.

Die politischen Rechte oder das Recht, an der Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten teilzunehmen, sind, direkt genommen, die am wenigsten wesentlichen unter allen. Denn der Mensch kann die höchsten Zwecke und Interessen des Lebens ohne Ausübung der politischen Rechte pflegen und fördern. Wäre eine weise und gerechte Regierung ohne Beteiligung der Masse der Bürger daran möglich, so könnte man dies sogar in einer Hinsicht als Gewinn für die letzteren betrachten. Denn sie brauchten dann eben keine Zeit und Arbeit für etwas zu verlieren, das ein bloßes Mittel ist, sondern könnten sich den eigentlichen Zwecken selbst ganz und ungeteilt widmen. Da aber eine gerechte Regierung ohne die Beteiligung der Bürger daran nicht möglich ist, so sind die politischen Rechte die letzte Garantie aller Rechte überhaupt und folglich in diesem Sinne sehr wesentlich und unentbehrlich.

Digitized by Google

SIEBENTES KAPITEL.

VON DER AUFGABE DES STAATES.

Das Verhältnis zwischen dem einzelnen und der Gesamtheit ist auf zwei entgegengesetzte Weisen aufgefaßt worden. Während die Mehrzahl der denkenden Menschen in der Gegenwart annimmt, daß die Einrichtung der Gesamtheit für die einzelnen da sei, hat man im Altertum zu der Ansicht sich hingeneigt, daß vielmehr umgekehrt die einzelnen für die Gesamtheit da seien. Doch ist die Neigung zu dieser letzteren Ansicht auch jetzt noch, namentlich in Deutschland, vorhanden. Bedenkt man nun, daß die einzelnen allein fühlen, wollen und denken, das Ganze dagegen weder fühlt, noch will, noch denkt, so wird klar, daß die einzelnen dem Ganzen aufopfern nichts anderes heißt, als dieselben einem Hirngespinnst aufopfern. Faktisch liegt solchen Annahmen die vielleicht unbewußte Forderung zugrunde, daß die Mehrzahl der Mitglieder der Gesellschaft einer Minderheit, einer herrschenden Klasse oder sogar einem einzelnen herrschenden Individuum, als der Verkörperung und dem Repräsentanten des Ganzen, aufgeopfert werden soll. Die Zeiten liegen noch nicht so weit hinter uns, wo die Menschen der ernstlichen Überzeugung waren, daß die Völker für die Könige da seien, daß der Endzweck der Gesellschaft das Vergnügen und die Verherrlichung des Königs sei. Die letztere Ansicht hat zwar nie Anspruch auf die Dignität einer philosophischen Lehre erhoben — dieselbe hat sich vielmehr der noch höher gehaltenen theologischen Sanktion bedingt, — aber die Lehre, daß das Ganze den Teilen vorgehe, daß in jenem der Endzweck des individuellen Daseins liege, will allerdings für philosophisch gelten.

In der Tat enthält diese Lehre eine richtige Ahnung in sich, die man aus der Vermischung mit dem Unwahren darin absondern muß. Der Endzweck des menschlichen Daseins ist, das Höhere, das Göttliche im Leben zu verwirklichen. Nur soweit dieser

Digitized by Google

Endzweck angestrebt und erreicht wird, hat das Dasein des einzelnen und der ganzen Menschheit wahren Sinn und wahren Wert. Nun zeigt aber die Erfahrung und die Geschichte, daß die Menschen nicht ohne den Druck der Not und der Gewalt auf die Bahn des Fortschritts gebracht werden konnten. Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Verteilung der Macht und Vermögen unter den Mitgliedern der Gesellschaft war daher die notwendige Bedingung zur Beförderung des Höchsten, des Endzwecks des menschlichen Daseins. Nur unter dieser Bedingung konnte sich die Blüte des höheren Lebens auf allen Gebieten entfalten. Also, wird man hier fragen, ist es doch recht, die einzelnen, ja ganze Millionen und Generationen von einzelnen diesem höchsten Zweck zu opfern? Nein; das *war* früher recht, ist es aber jetzt nicht mehr. Selbst wenn das Abnorme die Bedingung zur Verwirklichung des Normalen und Höheren bildet, ist dasselbe bloß so lange existenzberechtigt, als die Menschen nicht zum klaren Bewußtsein seiner Abnormität gelangt sind. Sobald dagegen dieses Bewußtsein einmal vorhanden ist, hat es keinen Sinn und gibt es kein Recht mehr, das Abnorme zum Behuf der Erreichung irgendwelcher Zwecke aufrecht zu erhalten. Normales durch abnorme, Gutes durch böse Mittel befördern wollen hieße, mit der einen Hand das zerstören, was man mit der anderen aufbaut, hieße dem Gott, den man anbetet, selbst ins Gesicht schlagen. So können wir uns zwar mit dem Gedanken aussöhnen, daß im Altertum die Sklaverei die Grundlage einer höheren Gesittung gebildet hat, aber wir können in der Gegenwart das Bestehen der Sklaverei durch keinerlei Rücksichten rechtfertigen, weil wir das Unrecht, das in derselben liegt, ein für allemal klar erkannt haben.

Überhaupt darf man die Geringschätzung des Individuellen (des Empirischen), welche eine starke Dosis von Berechtigung hat, nicht verwechseln mit einer Geringschätzung oder gar Vergewaltigung der lebenden Individuen selbst, welche schlechterdings keine Berechtigung hat noch haben kann. Denn auch das Höhere hat keine anderen Träger und Verfechter in der Welt als die individuellen Menschen. Die Gesellschaft ist selbst nichts als die Summe der Individuen und kann keinen wünschenswerten Zweck durch Unterdrückung der Individuen erreichen.

Digitized by Google

Darum muß man genau unterscheiden das, was der einzelne der Gesellschaft rechtlich schuldig ist, von dem, was der einzelne der Gesellschaft moralisch schuldig ist. Die rechtliche Verpflichtung des einzelnen gegen die Gesellschaft besteht darin, seinen Teil an den gemeinsamen Lasten zu tragen, und zwar soll dieser Teil nach einer allgemeinen und im Prinzip gleichheitlichen Norm bemessen werden. Dieses allein darf erzwungen werden. Was dagegen die moralische Verpflichtung anbetrifft, so ist der ausschließliche Charakter derselben — vollkommene Freiwilligkeit, Abwesenheit alles äußeren Zwanges. Was der einzelne der Gesellschaft moralisch schuldig ist, das soll er ihr rein aus eigenem, innerem Antrieb leisten. Mit diesem hat das Recht und der Staat sich schlechterdings nicht zu befassen.

Darnach muß man die Aufgabe des Staates auffassen.

Obgleich die Rechtsnorm nicht zu den höheren Normen gehört, welche (wie die logische und die moralische Norm) in dem unbedingten Wesen der Dinge, in dem Göttlichen oder in dem Begriffe und dem Gefühl desselben ihren Grund und Ursprung haben; obgleich die Verwirklichung der Gerechtigkeit, soweit dieselbe durch egoistische Motive, Strafe und Zwang erreicht wird, die Menschen nicht innerlich besser machen kann, also zur Erreichung höherer Zwecke nichts beiträgt — so kann man doch nicht umgekehrt höhere Zwecke auf Kosten der Gerechtigkeit und durch Anwendung von Zwang befördern wollen. Denn dies impliziert einen offenbaren Widerspruch. Wie könnten die Menschen zugleich besser werden und wissentlich ungerecht bleiben? Da nun dem Staate (d. h. der Regierung) Zwangsmittel zur Durchführung seiner Verordnungen von der Gesellschaft verliehen werden, so ist auch seine Befugnis dahin eingeschränkt, nur solche Verordnungen zu erlassen, welche äußerlich verbindlich sind. Demnach kann die Aufgabe des Staates nichts anderes sein, als die Verwirklichung der Prinzipien der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben, weil diese letzteren allein äußerlich verbindlich sind, d. h. erzwungen werden dürfen. Höhere Bestrebungen jeder Art, sei es auf dem religiösen, dem moralischen, dem wissenschaftlichen oder dem ästhetischen Gebiete zu pflegen und zu regeln, gehört dagegen nicht zur eigentlichen Aufgabe des Staates. Man kann von der Regierung nicht

Digitized by Google

fordern, daß sie die Menschen moralisch besser mache (wie es Sokrates in den Platonischen Gesprächen tut), ebensowenig wie man von ihr fordern kann, daß sie die Menschen logisch richtig denken lehre. Denn dieses läßt sich durch keine Zwangsmittel erreichen [1]).

Wohl darf der Staat die Organisation des öffentlichen Unterrichts in die Hand nehmen, unter der Bedingung, daß der Freiheit der Wissenschaft dadurch auf keine Weise Abbruch geschehe und daß der Staat aus seinem Unterricht kein Monopol mache, sondern es jedermann gestatte, neben den staatlichen Unterrichtsanstalten private oder gesellschaftliche selbständig zu errichten. Auch mit den Mitteln zur Hebung der Produktivität der Arbeit (wozu z. B. die Organisation des öffentlichen Verkehrs, Fahrstraßen, Eisenbahnen, Kanäle, Posten, Telegraphen gehören) darf er sich befassen, ebenfalls unter der Bedingung, daß der Staat aus seinen Anstalten kein Monopol mache, sondern überall auch der Privatinitiative freien Raum lasse. Aber alles, was aus bloßen Rücksichten der Zweckmäßigkeit unternommen wird, soll vor dem zurücktreten, was die Verwirklichung der Gerechtigkeit von dem Staate erfordert. Und diese Forderung impliziert viel. Diejenigen haben nicht Recht, welche meinen, daß Justiz- und Polizeiwesen die rechtliche Aufgabe des Staates erschöpfen. Das wäre nur dann der Fall, wenn die bestehenden gesellschaft-

[1]) Ein Rezensent dieser Schrift hat einen Widerspruch darin gefunden, daß ich die Erleuchtung der Menschen nicht zu den eigentlichen Aufgaben des Staates rechne, während ich in einem späteren Kapitel sage, daß man für die Erleuchtung der Bürger, namentlich über ihre Rechte und ihre Pflichten, möglichst Sorge tragen soll. Dieser vermeintliche Widerspruch kommt offenbar davon her, daß in dem Bewußtsein dieses Rezensenten die Begriffe „Gesellschaft" und „Staat" sich vollkommen decken. Daher kann er sich ein gesellschaftliches Wirken nicht anders denken, als vermittelt durch die staatliche Maschinerie, d. h. im Grunde als zentralisiert und bureaukratisiert. Darauf kann ich nur mit jenem französischen Minister sagen: *Je n'en vois pas la nécessité.* Gesellschaftliches Wirken ist sehr wohl ohne staatliche Vermittlung möglich. Darum ist auch das, was ein Interesse der Gesellschaft bildet, nicht deshalb notwendig eine Aufgabe des Staates oder der Regierung. Im Gegenteil muß man es als ein Übel betrachten, daß die Regierung mit Geschäften überhäuft ist, welche sie die eigentliche Aufgabe des Staates, die Verwirklichung der Gerechtigkeit, als etwas Unwesentliches betrachten oder ganz vergessen lassen.

Digitized by Google

lichen Normen den ewigen Prinzipien entsprächen und es bloß nötig wäre, die Übertretung dieser Normen durch einzelne zu verhüten. Aber in unserer Zeit ist schon vielfach das Bewußtsein erwacht, daß die Normen selbst nicht überall fehlerfrei sind. Dieselben, wenn auch auf dem Wege langsamer, allmähliger Reform den Prinzipien gemäß umzubilden, ist die höchste, gesetzgebende Funktion und Aufgabe des Staates.

Eine Betrachtung und Prüfung dieser Normen in den einzigen zwei Hinsichten, wo dieselben zweifelhaft und streitig sein können, nämlich in Hinsicht der politischen und der Eigentumsrechte, werden die nachfolgenden Kapitel versuchen.

Digitized by Google

ACHTES KAPITEL.

VON DEN POLITISCHEN RECHTEN.

Die politischen Rechte oder das Recht, an der Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten teilzunehmen, in die öffentlichen Ämter direkt oder indirekt zu wählen und zu denselben gewählt zu werden, ist, wie schon erwähnt worden, nicht an sich wesentlich, sondern als Mittel, sich vor Mißregierung zu schützen. Darum unterliegt dieses Recht seiner Natur nach einer notwendigen Einschränkung. Dasselbe kann nämlich offenbar nur denjenigen eingeräumt werden, welche imstande sind, es ohne Nachteil für das Gemeinwesen auszuüben; sonst würde ja dieses Recht seinen eigenen Zweck vereiteln, nicht vor Mißregierung schützen, sondern umgekehrt dieselbe begünstigen oder herbeiführen[1]). Hier handelt es sich also darum, das Recht und die Einschränkung desselben möglichst gerecht und zweckmäßig gegeneinander abzuwägen.

Daß dieses Recht Unmündigen und Geisteskranken nicht verliehen werden darf, ist ohne weiteres klar und wird nicht bestritten. Ob aber die Frauen auf die politischen Rechte einen gegründeten Anspruch haben oder nicht, ist eine streitige Frage, welche jedoch auch zu kompliziert ist, um in dieser kleinen Schrift erörtert werden zu können. Hier werde ich mich daher darauf beschränken, das Recht erwachsener, mündiger, un-

[1]) Dem obersten Grundsatze gemäß ist die Ungleichheit der Rechte verschiedener Menschen nur so weit gültig, als sie aus einer gleichheitlichen Norm selbst logisch folgt. Bei den politischen Rechten ist dies nun in der Tat der Fall. Hier stehen nämlich zwei Rechte einander gegenüber, weil das Regieren einerseits das Regiertwerden andererseits impliziert. Da nun das Recht und das Interesse der Menschen, gut und gerecht regiert zu werden, viel wichtiger und wesentlicher ist, als deren Recht, an der Regierung selbst teilzunehmen, so muß das letztere sich alle Bedingungen und Einschränkungen gefallen lassen, welche zum Behuf des ersteren nötig sind.

Digitized by Google

bescholtener und im normalen Zustande sich befindende Männer zu betrachten.

Da es sich eben um Gerechtigkeit handelt und das politische Recht insbesondere die Sicherung der Gerechtigkeit zum Zweck hat, so muß vor allem gefragt werden, was diesem Zwecke in der menschlichen Natur entgegenwirkt, mit anderen Worten, aus welchen Gründen die Menschen Ungerechtes wollen können.

Solcher Gründe gibt es nun bekanntlich zwei. Die Menschen können Ungerechtes wollen entweder aus Irrtum, aus bloßer Unkenntnis dessen, was recht ist, oder aus eigenem partikulärem Interesse. Ein dritter komplizierterer Fall ist der, wenn das eigene Interesse die Menschen nicht zum absichtlichen Unrechtwollen, sondern zu einer unbewußt parteiischen Ansicht über Recht und Unrecht, zu einer Fälschung des Urteils selbst, natürlich zu ihren Gunsten, verführt.

Wer den Irrtum, welcher aus mangelhafter Kenntnis und Reflexion entsteht, für einen Hauptgrund von Ungerechtigkeit und Mißregierung ansieht, wird die Einschränkung der politischen Rechte bloß auf diejenigen empfehlen, welche eine Bürgschaft ihrer Befähigung zu dessen Ausübung bieten können. Wer dagegen in dem partikulären Interesse und der durch dieses auch unbewußt erzeugten Parteilichkeit des Urteils den Hauptgrund von Ungerechtigkeit und Mißregierung sieht, wird umgekehrt die gleichmäßige Ausdehnung der politischen Rechte auf alle erwachsenen Männer für zweckmäßig und gerecht halten. Welche von diesen beiden Ansichten ist nun die richtigere?

Der Irrtum aus bloßer Unkenntnis ist nicht unüberwindlich und seiner Natur selbst nach nicht der Gerechtigkeit entgegengesetzt; dagegen ist das partikuläre Interesse und ebenso die durch dasselbe oft erzeugte Parteilichkeit des Urteils ihrer Natur nach antisozial und fast unüberwindlich, außer bei Menschen, welche sich zu einem höheren Bewußtsein emporgeschwungen haben, welche aber bis jetzt wenigstens die Ausnahme bilden. Die Entziehung der politischen Rechte irgendeiner Klasse oder Gruppe der Bürger kann darum weder aus Gründen der Gerechtigkeit, noch aus solchen der Zweckmäßigkeit gerechtfertigt werden.

Ließe man über die politische Befähigung ein Staatsexamen

Digitized by Google

entscheiden, so würde auch dies — wie das Beispiel von China zeigt — keine Bürgschaft gegen Mißregierung sein, sondern vielmehr das Interesse der Bureaukratie zum obersten Gesetz der Staatseinrichtung und allen Fortschritt darin unmöglich machen. Läßt man andererseits über die politische Befähigung den Besitz eines gewissen Vermögens entscheiden, so fällt die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums in die Augen. Der Besitz von Vermögen verbürgt in keiner Weise das Vorhandensein von Kenntnissen und Befähigung in dem Besitzer, dagegen werden durch Verleihung eines Vorrechts an die besitzenden Klassen dieselben gleichsam aufgefordert, ihr partikuläres Interesse auch auf Kosten des allgemeinen zu pflegen und zu fördern. Der eine Grund von Ungerechtigkeit und Mißregierung — aus Irrtum und Mangel an Kenntnis — wird also dadurch nicht beseitigt, der andere aber — aus partikulärem Interesse und Parteilichkeit des Urteils — vielmehr noch verstärkt und wirksamer gemacht.

Da es überhaupt nicht möglich ist, ein unfehlbares äußeres Kriterium von Weisheit und Tugend, welche allein zur Regierung berechtigen, zu finden, so bleibt nichts anderes übrig, als das Urteil des Volks in der Wahl seiner Vertreter und Regierer über deren Befähigung und Gerechtigkeitsliebe entscheiden zu lassen. An dieser Entscheidung mit teilzunehmen, ist darum das Recht jedes erwachsenen Mannes. Denn nur dadurch kann Gerechtigkeit und Unparteilichkeit — soweit es die menschliche Unvollkommenheit gestattet — in den sozialen Verhältnissen geltend gemacht und jedermann die letzte Bürgschaft seiner Rechte und seiner Freiheit gegeben werden, nämlich die Möglichkeit, bloß solchen Gesetzen zu gehorchen, an deren Zustandekommen er selbst, wenn auch indirekt, teilgenommen hat. Nur unter dieser Bedingung können die Bedürfnisse und die Rechte aller Klassen der Gesellschaft zu gleichmäßiger Berücksichtigung und Geltung kommen, und die Bürger aller Klassen erlangen damit auch den moralischen Vorteil, nicht in dem engen Kreise ihrer individuellen Interessen festgebannt zu bleiben, sondern sich zum Bewußtsein höherer Ziele und weiterer Interessen zu erheben. Diese moralische Seite der Sache ist durchaus auch nicht unwichtig. Wer ein höheres Bewußtsein auf anderen Wegen erlangen kann, braucht zwar dieses Mittel nicht; aber

Digitized by Google

die Masse des Volkes kann faktisch bloß durch die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten und durch den Besuch der Kirche zur Pflege höherer Interessen veranlaßt werden.

In einem wohlgeordneten Staate muß also der allgemeine Wille über alles entscheiden. Aber es darf freilich auch nichts unterlassen werden, den allgemeinen Willen möglichst erleuchtet zu machen. Denn auch der allgemeine Wille kann — wenn er nicht einstimmig, also bloß der Wille der überwiegenden Mehrheit ist — Ungerechtes beschließen. Die Hauptsache ist jedoch, daß Ungerechtigkeit nicht im Interesse der überwiegenden Mehrzahl liegt, wohl aber im Interesse von Klassen und Gruppen, welche vor der Masse etwas voraushaben wollen.

Digitized by Google

NEUNTES KAPITEL.

VON DEM EIGENTUMSRECHT.

Daß es überhaupt Privateigentum gibt, hat, wie schon oben erwähnt, seinen rechtlichen Grund darin, daß ohne dieses die Freiheit des Lebens und der Bewegung nicht möglich ist, welche selbst zu den fundamentalsten und unveräußerlichsten Rechten gehört. Das Eigentumsrecht ist also ein bedingtes, abgeleitetes und kann darum keinen Anspruch auf unbedingte und uneingeschränkte Gültigkeit machen. Das Eigentumsrecht ist bloß ein Mittel zum Zweck, dasselbe darf also nie so einseitig betont und geltend gemacht werden, daß dadurch der Zweck selbst vereitelt oder hintertrieben wird. Indessen ist dies eine komplizierte Frage, welche genauer betrachtet werden muß, was auch in dem gegenwärtigen Kapitel und in den nachfolgenden versucht wird.

Nach welchen Grundsätzen sollen die Eigentumsverhältnisse geregelt werden?

Darüber sind verschiedene Ansichten geäußert worden. Einige meinen, daß die Produkte der gesellschaftlichen Arbeit unter alle gleichmäßig verteilt werden sollen; andere — daß jedermann einen seinen Bedürfnissen entsprechenden Teil davon erhalten soll; und wieder andere sind der Ansicht, daß der Gewinnteil eines jeden seiner Befähigung und seinen Leistungen entsprechen soll: *A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres.* Infolge dieser Meinungsverschiedenheit hat *St. Mill* allgemeingültige Rechtsprinzipien überhaupt geleugnet. Solche sind aber vorhanden und ihre Gültigkeit wird dadurch nicht vernichtet, daß sie von einigen verkannt worden ist. Allgemeingültige Rechtsprinzipien sind durch das Wesen des Rechts selbst gegeben und in den daraus folgenden obersten Grundsätzen der Gerechtigkeit repräsentiert.

Ewig gültig sind bloß die Rechte, welche aus einer gleichheitlichen Norm mit logischer Notwendigkeit sich ergeben. Eine solche gleichheitliche Norm ist aber bloß in dem Grundsatze

Digitized by Google

gegeben, daß von Rechts wegen kein Mensch weder direkt noch indirekt gezwungen werden darf, für andere zu arbeiten. Nur nach diesem Grundsatze erscheint das Eigentumsrecht als ein direkter Ausfluß des Rechtes auf Freiheit, auf freie Verfügung über die eigenen Kräfte und Anstrengungen. Nach diesem Grundsatze kommt also einem jeden das genaue Äquivalent seiner eigenen Leistung zu.

Gleichen Anteil bei ungleicher Leistung fordern, heißt offenbar, die Rechte und Ansprüche nicht mit gleichem, sondern mit verschiedenem Maße messen, die Stärkeren und Fähigeren für die Schwächeren und Unfähigeren arbeiten lassen, was dem Gerechtigkeitsprinzipe widerspricht. Aufopferung darf das Recht von den Menschen nicht fordern, weil es sonst sein eigenes Wesen verkennen und verleugnen würde. Denn das Recht geht, wie oben gezeigt worden, von der Anerkennung des Egoismus aus. Es gibt allerdings eine ideale, höhere Gerechtigkeit, welche die Parteilichkeit der Natur in der ungleichen Ausstattung der Menschen mit verschiedenen Kräften und Fähigkeiten beklagt; aber dieselbe darf nie eine zwangsweise Verwirklichung suchen, sie gehört nicht in das Gebiet des Rechts, sondern in das der Moral. Der Zweck der Gesetzgebung kann es nie sein, die Fehler der Natur wieder gut zu machen[1]); dieselbe muß vielmehr von der natürlichen Ungleichheit der Menschen als der Rechtsbasis ausgehen. Ihre höchste Vollendung würde sie eben dann erreichen, wenn sie das Einkommen eines jeden seinen Leistungen genau entsprechend machte. Denn nach der strengen Gerechtigkeit soll einem jeden nichts anderes zukommen, als was er selbst produziert, oder das genaue Äquivalent davon[2]).

---

[1]) Die konsequente Durchführung dieser Forderung würde zu Ungereimtheiten und Unmöglichkeiten führen. Dann müßte man eine besondere Entschädigung geben dem Blinden für den Mangel des Gesichts, dem Tauben für den Mangel des Gehörs, dem Schwachsinnigen für seine Stupidität usw. Es ist klar, daß man in Fragen des Eigentums und Einkommens die Rechtsauffassung von der Person abstrahieren und lediglich die Leistungen in Betracht ziehen muß.

[2]) Die einzige Ausnahme davon bilden die Schwachen, Alten, Kranken, kurz alle, welche sich selbst nicht zu unterhalten vermögen. Diese haben natürlich einen rechtlichen Anspruch darauf, sei es von ihren Angehörigen oder von der Gesellschaft unterhalten zu werden.

Digitized by Google

Es fragt sich also, ob ein genauer rationeller Wertmesser der Leistungen gefunden werden kann.

Leider muß diese Frage verneint werden. Die Leistungen verschiedener Menschen können nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sein. Alle Leistungen dienen entweder dem Nutzen oder dem Vergnügen, und zwar kann beides sowohl geistig als materiell sein. Infolge ihrer qualitativen Verschiedenheit können die Leistungen nicht auf ein gemeinsames Maß zurückgeführt werden. Faktisch werden allerdings alle menschlichen Leistungen, welche überhaupt eine Vergeltung oder Belohnung beanspruchen, auf ein gemeinsames Maß zurückgeführt: sie werden alle in Geld abgeschätzt. Aber eben weil verschiedene Qualitäten miteinander nicht kommensurabel sind, weil ein quantitativer Unterschied nie einem qualitativen gleich sein kann, kann auch diese Reduktion qualitativer Unterschiede auf bloß quantitative nach keinem rationellen Prinzip geschehen.

Nur unter einer Voraussetzung würde die Quantität ein rationeller Wertmesser der Qualität der Leistungen sein, nämlich nur dann, wenn alle Menschen zu allen Arten von Leistungen gleich befähigt wären. Denn in diesem Fall würde die menschliche Arbeitskraft bei aller Verschiedenheit der Leistungen doch in allen ein virtuell gleichartiger und gleichwertiger Faktor sein. Der Wert einer Leistung würde sich dann einfach nach der Zeit bemessen, welche zu ihrer Verrichtung nötig ist. Aber die Menschen sind, sei es von Natur oder durch Erziehung, in ihrer Leistungsfähigkeit selbst verschieden; daher kann die Verschiedenheit ihrer Leistungen nach keinem rationellen Prinzip quantitativ ausgedrückt werden. In Ermangelung rationeller Gründe muß also die Wertschätzung der Leistungen nach faktischen Gründen erfolgen, und eben dies geschieht durch die Konkurrenz, nämlich einerseits die Konkurrenz derjenigen, welche eine Leistung übernehmen, und andrerseits die Konkurrenz derjenigen, welche sie benutzen und vergelten wollen. Das heißt mit anderen Worten, die Werte werden bestimmt durch das Verhältnis von Angebot und Nachfrage. Daran kann in aller Ewigkeit nichts geändert werden, wenn die Menschen frei bleiben sollen. Ja, die Bestimmung der Werte durch die Wirkung der Konkurrenz müßte man als gerecht anerkennen — da wir keinen anderen Maßstab

Digitized by Google

und Wertmesser haben —, wenn die Konkurrenz wirklich frei wäre. Aber das ist nicht der Fall. Die Genuß- und Produktionsmittel sind vielmehr von einigen Mitgliedern der Gesellschaft monopolisiert, und darin besteht anerkanntermaßen das in den gegenwärtigen Besitzverhältnissen liegende Unrecht. Das Vorhandensein des Monopols ist die Abwesenheit einer freien Konkurrenz; durch den Besitz der Genuß- und Produktionsmittel werden einige in den Stand gesetzt, andere von sich abhängig zu machen und die Früchte ihrer Arbeit teilweise sich anzueignen.

Welchen Grund hat nun das Monopol? Man muß zwei verschiedene Gründe desselben unterscheiden: 1. den, daß es einigen erlaubt worden ist, das von Rechts wegen allen Gemeinsame, nämlich den Erdboden selbst, zu monopolisieren, und 2. den, daß das Erbrecht gestattet, die Ergebnisse der Arbeit mehrerer Generationen in einer Hand zu konzentrieren. Der erstere Grund ist ein offenbares Unrecht und ich habe über denselben das Nötige schon oben (im 5. Kapitel) gesagt. In dem zweiten Grunde aber sind Recht und Unrecht miteinander vermischt und man muß sie zu unterscheiden und zu sondern suchen.

Es liegt eine gewisse scheinbare Konsequenz in der Behauptung, daß das Kapital die gleichen Rechte wie die Arbeit habe, da es selbst das Produkt der Arbeit ist. Darf ich, so argumentiert man, über die Produkte meiner Arbeit frei verfügen, so darf ich dieselben auch an andere verschenken oder nach meinem Tode vermachen, und mein Recht geht dann voll und ganz auf diese anderen über. Wenn das Kapital bloß aus Genußmitteln bestünde, so ließe sich vielleicht gegen diese Argumentation nichts Triftiges einwenden. Allein das Kapital besteht auch aus Produktionsmitteln, und dieses ändert die Sache ganz. Ja alles Kapital will als Produktionsmittel angesehen werden, denn alles Kapital soll Zinsen tragen. Aber ein Vermögen, welches in alle Ewigkeit Zinsen trägt, ohne sich zu vermindern, stellt eine Art wirtschaftliches *perpetuum mobile* dar, gegen welches die lebendige Arbeit ebensowenig aufkommen kann, als sie mit einem mechanischen *perpetuum mobile* hätte konkurrieren können. Das ist also der Hauptgrund, welcher eine wirklich freie Konkurrenz in der Gesellschaft unmöglich macht. Durch diese seine Eigen-

Digitized by Google

schaft, in alle Ewigkeit Zinsen zu tragen, ohne sich zu vermindern, wird das Kapital, welches der natürliche Verbündete des Arbeiters ist, zugleich zum Unterdrücker desselben, den der Arbeiter noch dazu selbst erhalten und vermehren helfen muß.

Ein Mann hat durch seine Arbeit ein Vermögen erworben und nun können seine Nachfolger in alle Ewigkeit ohne Arbeit leben. Ist das nicht ein zauberhafter Erfolg? Wie kann die Arbeit eines Menschen während einer kurzen Reihe von Jahren naturgemäß solche ewigen Folgen haben? Ist es doch von vornherein klar, daß keine Anhäufung von Kapital, auch wenn sie noch so groß ist, ewig reichen oder vorhalten kann. Der Zauber liegt hier ganz einfach in einem Fehler der menschlichen Gesetze, welche einem Recht ewige Gültigkeit zuerkennen, das seinem Wesen und Prinzipe selbst nach keine solche beanspruchen darf.

Um dies klar zu machen, wollen wir das Eigentum in seiner reinsten Form, nämlich als Ersparnis an den Früchten eigener Arbeit, betrachten. In dem normalen Zustande wirtschaftlicher Verhältnisse darf das Angebot die Nachfrage nicht übersteigen, darf also nicht mehr produziert werden, als konsumiert wird. Worin bestehen denn nun die Ersparnisse? Was wird eigentlich erspart? Diese Frage hat einen anderen Sinn und erheischt eine andere Antwort, wenn auf ein ganzes Volk, als wenn auf den einzelnen angewendet. Was von dem einzelnen erspart wird, ist, wie einige Nationalökonomen richtig angegeben haben, ein Anspruch auf Gegenleistungen von seiten der Gesellschaft. Alle Ersparnisse können in Geld geschätzt werden, werden auch meistens in die Geldform übertragen und repräsentieren das Recht, so viel von den Leistungen und Erzeugnissen der Gesellschaft in Anspruch zu nehmen, als mit diesem Geld bezahlt werden kann. Der Besitzer von Geld kann also als ein Gläubiger betrachtet werden, und die Gesellschaft als dessen Schuldner; das Geld ist eben das allgemeine Kreditiv. Nun will man aber seine Ersparnisse nicht müßig liegen lassen, dieselben müssen Zinsen tragen und werden daher selbst zu produktiven Zwecken verwendet. Das ist auch vollkommen rechtmäßig. Das Ersparte, also das Kapital in seiner reinsten Form hat, wenn zu prokutiven Zwecken verwendet, das Recht und den Anspruch auf denjenigen Teil der Produkte, welcher seinem Anteil an der Produktion derselben

Digitized by Google

rechtlich entspricht. Dieses Recht des Kapitals leugnen, während man doch dessen wesentliche Rolle in der Hervorbringung der Güter nicht leugnen kann, ist ein Widerspruch. Aber eine ganz andere Bewandtnis hat es mit der *Ewigkeit* dieses Rechts. Eine solche darf nicht zugegeben werden. Denn es ist unmittelbar klar, daß eine *zeitliche Leistung* nicht auf eine *ewige Gegenleistung* Anspruch machen kann, ja daß es ewige Schuldtitel überhaupt nicht geben soll und darf, weil durch solche die Freiheit eines Teiles der Gesellschaft in der Tat aufgehoben, illusorisch gemacht wird.

Der allgemeine Grundsatz, nach welchem hier die Entscheidung erfolgen soll, ist der, daß kein Wirken und Geschehen in der Zeit ein ewiges, alle Zeit überdauerndes Recht begründen kann, weil ein solches notwendig in Kollision kommt mit denjenigen Rechten und Verpflichtungen, welche in den ewigen Prinzipien begründet sind und darum allein unwandelbare Gültigkeit haben.

Das Prinzip des Eigentumsrechts ist, wie wir gesehen haben, dies, daß dasselbe die notwendige Bedingung der individuellen Freiheit selbst bildet, und dessen oberster Grundsatz fordert darum, daß kein Mensch gezwungen werde, für andere zu arbeiten. Jede Folge des Eigentumsrechts, welche zur Beschränkung und Unterdrückung der Freiheit, zur Aneignung fremder Arbeit führt, steht also mit dessen eigenem Prinzip im Widerspruch und darf nimmermehr als rechtsgültig anerkannt werden. Man glaube nicht ferner auf die Forderung der Freiheit ein Recht gründen zu können, welches die Mehrzahl der Freiheit faktisch beraubt. Es liegt keine Beschränkung meiner Freiheit in der Bestimmung, daß die Produkte meiner Arbeit nicht in alle Ewigkeit nach meinem Gutdünken verwendet werden. Denn wer dürfte im Ernst auf eine solche, gleichsam posthume Freiheit Anspruch machen, auch nach dem Tode noch für lebend gelten wollen? Und überdies ist die Erhaltung der Produkte meiner Arbeit und der Folgen meines Wirkens selbst ein Werk der Gesellschaft. Wohl aber liegt eine Unterdrückung der Freiheit anderer in der Bestimmung, daß dieselben sich in alle Ewigkeit durch meine Beschlüsse sich binden lassen sollen und für meine zeitliche Leistung eine ewige Gegenleistung schuldig sind. Zwischen der Freiheit der Toten und der Freiheit der Lebenden kann die Entscheidung nicht

Digitized by Google

zweifelhaft sein. Die erstere ist ein bloß eingebildetes, die letztere dagegen ein wirkliches Recht und allein gültig.

Demgemäß darf jedermann über die Produkte seiner Arbeit, über die von ihm geschaffenen Werte frei verfügen, für die Benutzung derselben Zinsen verlangen, oder sie verschenken und nach seinem Tode an andere vermachen. Aber jedes Privateigentum soll nach dem Tode seines Schöpfers einem Amortisationsverfahren unterworfen werden, wodurch es nach und nach in den Besitz der Gemeinschaft übergeführt wird, als des einzigen Eigentümers, welcher stets lebt, alle geschaffenen Werte durch seine Arbeit fortwährend erhält und allein ein stets gültiges Recht auf das Eigentum besitzt.

Digitized by Google

ZEHNTES KAPITEL.

DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN KAPITALISTEN UND ARBEITERN.

Das Verhältnis zwischen Kapitalisten und Arbeitern haben wir teilweise schon in dem letzten Kapitel betrachtet, müssen aber dasselbe noch weiter erörtern, um nach Möglichkeit Licht und Klarheit in die Sache zu bringen. Denn an Licht und Klarheit fehlt es noch in der verhandelten Frage sehr. Dies beweisen am besten zwei Werke über unsere Frage, deren Verfasser beide Freunde der Arbeiter und mit dem Stand der Sache vertraut sind, dennoch aber von diametral entgegengesetzten Grundvoraussetzungen ausgehen. Die beiden Werke, die ich meine, sind *Das Kapital* von *Karl Marx* (2. Auflage, 1872) und *Thorntons* Schrift *Die Arbeit* (deutsch von Dr. *Schramm*, 1870). Beide Verfasser schildern und bezeichnen die Lage der Arbeiter (namentlich in England) als eine höchst traurige und unbefriedigende, aber in der Auffassung der Rechtsseite der Sache gehen sie radikal auseinander. *Thornton* behauptet, daß der Reichtum der besitzenden Klassen lediglich durch deren eigene Arbeit geschaffen worden sei und die Arbeiter darauf nicht den mindesten rechtlichen Anspruch haben, weil sie für ihre Kooperation den frei vereinbarten Lohn empfingen, der das genaue rechtliche Äquivalent ihrer Leistung bilde. *Marx* dagegen geht von der Behauptung aus, daß der Reichtum der besitzenden Klassen ausschließlich durch die Arbeiterklasse geschaffen worden sei und die faktischen Besitzer also kein rationell begründetes Recht darauf haben.

Es ist sehr bedauerlich, daß die Anwälte der Arbeiter durch solche einseitige und falsche Voraussetzungen der von ihnen verfochtenen Sache selbst schaden. *Thorntons* Festhalten an der traditionellen Annahme eines freien Vertrags zwischen den Arbeitgebern und den Arbeitern ist wirklich erstaunlich bei einem Manne, der den Stand der Dinge und die gegen die traditionelle An-

Digitized by Google

nahme erhobenen Einwendungen kennt. Wie kann von einem freien (d. h. nicht bloß der Form, sondern auch dem Wesen nach freien) Vertrag da die Rede sein, wo der eine Teil in die Alternative gestellt ist, entweder die gebotenen Bedingungen anzunehmen oder zu verhungern? Nur durch Koalition setzen sich die Arbeiter einigermaßen in den Stand, auch ihrerseits Bedingungen stellen zu können, also einen wirklich freien Vertrag einzugehen. Behaupten, daß die Besitzenden ihre Reichtümer lediglich durch ihre eigene Arbeit geschaffen und erworben haben, heißt offenbar allen gesunden Sinn verhöhnen oder sich für die Tatsachen die Augen ganz zudrücken. Dies zeugt jedenfalls von einer großen Verwirrung der Begriffe.

Eine nicht minder große Verwirrung herrscht aber auch bei *Marx*, der von der Annahme ausgeht, daß alle Werte, welche die Arbeiter in einer Fabrik produzieren, eigentlich deren rechtmäßiges Eigentum sind und dem Besitzer der Fabrik höchstens nur eine Entschädigung für den Verbrauch (nicht den Gebrauch) der Maschinerie und aller Einrichtungen überhaupt gebührt. Es ist interessant zu sehen, wie *Marx* diese sonderbare Annahme begründet. Seinen Ausgangspunkt bildet der Begriff des Tauschwerts der Waren. Durch irgend eine metaphysische Notwendigkeit soll nach *Marx* in dem Tauschwert der Waren lediglich die auf deren Produktion verwendete gesellschaftliche oder Durchschnittsarbeit zur Geltung kommen. Die gesellschaftliche Arbeit ist darnach das einzige Wertgebende, die Schöpferin der Werte als solcher, die Arbeiter also die rechtmäßigen Eigentümer der produzierten Waren, mit gänzlicher Ausschließung des Arbeitgebers. Die Aneignung des Unterschiedes zwischen dem Wert der produzierten Waren und dem Betrag der dafür bezahlten Löhne durch diesen ist darum nichts als Diebstahl, Plusmacherei, Ausbeutung. Man stelle sich dagegen auf den Standpunkt des Kapitalisten, in dessen Fabrik die eigentliche produktive Arbeit durch Maschinen verrichtet wird und die Arbeiter nur dazu da sind, die Maschinen zu bedienen und zu beaufsichtigen. Wird man es nicht natürlich finden, wenn dieser Kapitalist die Arbeiter als einen zwar notwendigen, aber doch untergeordneten Faktor in seiner Produktion ansieht und die Vindizierung aller produzierten Werte für die Arbeiter als eine rechtliche Verrücktheit betrachtet?

Digitized by Google

Nicht die Arbeiter, kann dieser Kapitalist sagen, sondern meine Maschinen produzieren die Waren und Werte, wie dürfen also die Arbeiter Anspruch darauf erheben? Vielleicht wird die Maschinerie mit der Zeit so vervollkommnet, daß eine ganze Fabrik von einem Arbeiter oder von zweien bedient und beaufsichtigt werden kann; wird dann diesen zwei Arbeitern der Wert der sämtlichen produzierten Waren rechtmäßig angehören? Die Absurdität einer solchen Annahme springt in der Tat in die Augen. Nichtsdestoweniger ist auch der Gesichtspunkt des Fabrikbesitzers, der die Arbeiter als ein bloßes und gar untergeordnetes Produktionsmittel betrachtet, von dem richtigen weit entfernt. Diesem richtigen Gesichtspunkt muß man sich zu nähern suchen, und dazu ist es nötig, die Produktion der Güter und Werte in ihre Elemente zu zerlegen, was vielleicht schon oft versucht worden ist, aber dennoch auch hier nicht unterlassen werden darf.

Zuerst muß man in aller gesellschaftlichen Produktion zwei Elemente unterscheiden, das materielle und das geistige, oder die Arbeit und die Organisation der Arbeit. Das letztere Element ist, wie man weiß, von besonderer Wichtigkeit, da die Produktivität der Arbeit von demselben wesentlich abhängt. Aber jedes dieser beiden Elemente enthält wiederum zwei Bestandteile, die man genau unterscheiden muß, nämlich einen persönlichen und einen unpersönlichen.

Der unpersönliche Bestandteil des materiellen Elements der Produktion ist die Arbeit der Naturkräfte, sei es in der freien Natur, als Licht und Wärme, welche die Früchte des Bodens zeitigen, oder in den Fabriken und anderen Anstalten, als Dampf-, Wasserkraft usw. Der persönliche Bestandteil des materiellen Elements der Produktion ist die Leistung der Arbeiter selbst[1]).

Auch das geistige Element der Produktion, die Organisation der Arbeit, enthält sowohl einen persönlichen als einen unpersönlichen Bestandteil. Den unpersönlichen Bestandteil bilden nämlich die Erfindungen und Entdeckungen des menschlichen Genius, denen alle Vervollkommnung der Produktion, alle Steigerung

[1]) Die Arbeit eines Menschen ist zwar nie rein materiell, ohne geistiges Ingrediens; aber die geistige Leitung der eigenen Verrichtungen des Arbeiters kann man nicht füglich als Organisation der Arbeit auffassen.

Digitized by Google

der Produktivität der Arbeit zu verdanken ist. Als unpersönlich müssen diese Erfindungen und Entdeckungen angesehen werden, weil dieselben, obgleich von einzelnen Personen ausgehend, doch nach Verlauf einer gewissen Zeit rechtlich für Gemeingut aller erklärt werden. Der persönliche Anteil an der Organisation der Arbeit ist die Initiative und die Leistung der Kapitalisten, welche die Produktionsanstalten errichten und betreiben.

Nach dieser Analyse können wir das Unrecht in dem bestehenden Zustand der Gesellschaft genau bezeichnen. Dasselbe besteht darin, daß die besitzenden Klassen das unpersönliche Element der Produktion, nämlich die Kräfte und Erzeugnisse der Natur und die Errungenschaften des menschlichen Genius, welche von Rechts wegen Gemeingut aller sein sollen, zu ihren Gunsten monopolisieren.

Was die Kräfte und Erzeugnisse der Natur anbetrifft, so steht die Tatsache außer Zweifel. Denn jedermann weiß, daß in den zivilisierten Ländern wenigstens der Erdboden mit seinen produktiven Kräften und seinen natürlichen Schätzen größtenteils Privateigentum ist. Das hält man nun im allgemeinen für kein Unrecht, allein ich habe schon oben (im 5. Kapitel) nachgewiesen, wie es sich damit in Wahrheit verhält.

Was dagegen die Errungenschaften des menschlichen Genius anbetrifft, so wird umgekehrt nicht leicht jemand bestreiten, daß dieselben Gemeingut aller sein sollen, wohl aber, daß sie es faktisch nicht seien. Und doch ist dies eine am Tage liegende Tatsache, daß alle Fortschritte, welche die Wissenschaft und die Technik in der Produktion zuwege gebracht haben, hauptsächlich nur den besitzenden Klassen zu Nutzen kommen. Denn trotz aller dieser Vervollkommnungen hat sich die Lage der arbeitenden Klasse nicht überall wesentlich gebessert, ja in England z. B. nach den von *Thornton* und *Marx* angeführten historischen Zeugnissen gegen frühere Jahrhunderte sogar entschieden verschlimmert, während der Reichtum der Besitzenden dort ins Ungemessene wächst [1]). Die unzähligen Erfindungen und

[1]) In England sind im Mittelalter gegen den Luxus und das Wohlleben der Arbeiter besondere Gesetze erlassen worden, gegenwärtig dagegen haben dort die Arbeiter, trotz der so sehr gestiegenen Produktivität der Arbeit, kaum das zum Leben Notwendige.

Digitized by Google

Maschinen haben die Produktionskraft der zivilisierten Menschheit vervielfacht; man sollte also meinen, daß die Menschen weniger Sklaven der Arbeit sein würden — allein die Erfahrung zeigt das gerade Gegenteil davon. *St. Mill* bemerkt in seinen *Principles of political economy* (Book IV, Ch. VII): „Es ist fraglich, ob alle bis jetzt gemachten mechanischen Erfindungen die tägliche Mühe irgendeines menschlichen Wesens erleichtert haben." Die Maschine, welche bestimmt ist, die Mühe des Arbeiters zu erleichtern und sein Los zu verbessern, wird unter den bestehenden Verhältnissen vielmehr zu einem Feind und Unterdrücker des Arbeiters, der nicht selten sogar mit Gewalt sich gegen die Einführung neuer Maschinen auflehnen muß.

Hier liegt das Unrecht und die Abnormität klar am Tage. Die Besitzaristokratie ist nicht solidarisch mit der geistigen Aristokratie, welcher die Menschheit ihre Fortschritte verdankt. Daraus, daß einige, welche von des Lebens Notdurft befreit waren, uns vorwärts gebracht haben, folgt noch nicht, daß alle Besitzenden, auch diejenigen, welche nichts dazu beigetragen haben noch beitragen, die Früchte jener Errungenschaften zu ihren Gunsten monopolisieren dürfen. Für die Heroen der Menschheit würde es gewiß selbst ein empörender Gedanke sein, daß die Frucht ihrer Mühen nicht der ganzen Menschheit zugute kommen sollte, sondern nur einer kleinen Minorität, und wenn dieselbe auch aus ihren leiblichen Nachkommen bestände, was meistens gar nicht der Fall ist. Im Prinzipe wird es denn auch meistens allgemein anerkannt, daß alle Erfindungen und Entdeckungen nach Verlauf einer gewissen Zeit Gemeingut aller sind; man braucht also nur klar zu begreifen, daß die Tatsachen hier mit dem Prinzipe in Widerspruch stehen, und daß der Zustand der Gesellschaft somit ein abnormer ist[1]). Aber gegen

[1]) Es wird natürlich niemand behaupten wollen, daß eine Menschenklasse den ganzen nutzbaren Effekt der Arbeit der Naturkräfte und den ganzen Gewinn von Entdeckungen und Erfindungen sich aneigne. Etwas davon kommt notwendig allen zugute. Aber es ist unzweifelhafte Tatsache, daß die Besitzenden weit *mehr,* als den ihnen gebührenden, nämlich mit anderen individuell *gleichen* Gewinn von diesen allen gemeinsamen Faktoren beziehen und daß durch die Anhäufung dieses Mehrgewinns die Vermögensungleichheit wachsen muß.

Digitized by Google

dieses Bewußtsein verschließt man sich in der Regel nur zu gern. Man findet es meistens in der Ordnung, daß das von Rechts wegen allen Gemeinsame durch irgendein Verhängnis nur einigen zugute komme, und meint nicht, daß dagegen irgendwelche Maßregeln getroffen werden sollten. Ja, einige Nationalökonomen gehen in ihrer Naivetät so weit, zu glauben, daß die bestehende Ungleichheit in der Verteilung des Eigentums nicht allein kein Übel, sondern sogar ein Gut sei, daß der Luxus der besitzenden Klassen zum Gedeihen der ganzen Gesellschaft beitrage [1]).

Die wirkliche gemeinnützige Leistung der besitzenden Klassen ist ihr persönlicher Anteil an der Organisation der Arbeit. Die Produktion kann nicht von Staats wegen betrieben, sie muß der Privatinitiative überlassen werden und hierin übernimmt die besitzende Klasse die Leitung. Auf eigene Rechnung und Gefahr organisiert dieselbe die Industrie und den Handel und würde ein äußerst nützliches Glied der Gesamtheit sein, wenn es ihr unmöglich gemacht wäre, einen weit über ihre Leistung hinausgehenden Teil der produzierten Güter sich anzueignen. Man muß zwar zugeben, daß die Ungerechtigkeit und Ungleichmäßigkeit in der Verteilung der Arbeitsprodukte auch gute Wirkungen gehabt hat, welche ohne sie ausgeblieben wären. Denn sie hat zur Folge gehabt, einerseits eine größere Intensität des Erwerbstriebes und der wirtschaftlichen Tätigkeit und andrerseits eine größere Anhäufung von Ersparnissen, als bei einer gerechteren und gleichmäßigeren Verteilung der Arbeitsprodukte möglich gewesen wäre. Und dies ist unstreitig auch der Ge-

[1]) Es ist unglaublich, wie schwer sich die doch selbstverständliche Einsicht Bahn brechen kann, daß was einer selbst konsumiert, nicht anderen zugute kommt, daß also derjenige, der einen großen Aufwand macht, dadurch nicht ein Wohltäter der Arbeiter überhaupt ist, obgleich er eine *besondere Klasse* von Arbeitern oder richtiger von Arbeit (z. B. die Luxusproduktion) allerdings auf Kosten anderer begünstigen kann. Die verständigeren Nationalökonomen, wie z. B. *Mill,* haben das entgegenstehende Vorurteil ausführlich widerlegt, aber dasselbe, wie es scheint, nicht auszurotten vermocht. Noch in der Januarnummer 1879 der *Quarterly Review* ist *Mills* Satz *a demand for commodities is not a demand for labour,* oder mit anderen Worten, Kapital konsumieren heißt nicht dasselbe zu produktiven Zwecken verwenden, als eine Ungereimtheit persifliert worden.

Digitized by Google

samtheit zugute gekommen. So ist es z. B. klar, daß ohne dieses sich Europa nicht in dem Maße wie jetzt mit Eisenbahnen hätte bedecken können. Die Eisenbahnen sind durch das Privatkapital gebaut worden, denn auch wenn die Staaten bauten, so wurden sie dazu durch Anleihen, d. h. durch die Hilfe des Privatkapitals in den Stand gesetzt. Jedoch habe ich schon oben bemerkt, daß das Fortbestehen eines Unrechts durch keine Rücksicht auf seine guten Wirkungen gerechtfertigt werden kann, nachdem es einmal klar als Unrecht erkannt worden ist. Das wahre Ziel ist vielmehr dies, das Unrecht zu beseitigen, seine guten Wirkungen aber möglichst zu bewahren. Dies könnte nur erreicht werden durch eine gesellschaftliche Organisation der Arbeit, bei welcher die individuelle Freiheit und Initiative in dem Maße erhalten bliebe, in welchem sie gegenwärtig bei den am meisten fortgeschrittenen Völkern besteht. Dazu ist aber offenbar nötig, daß die Menschen von ihrem Lebensziele eine ganz andere Ansicht haben, als die bis jetzt bestehende; daß der einzelne auch sein Privatwirken als die Ausübung eines gesellschaftlichen Amtes betrachten lerne, bei welchem es sich um den größten Nutzen nicht für sich, sondern für die Gesamtheit handelt. Gibt es doch auch jetzt unbelohnte Ehrenämter, welche gerne übernommen werden; es muß einmal dazu kommen, daß jede bevorzugte Stellung, gerade weil sie die Möglichkeit gibt, für das Gesamtwohl viel zu leisten, als ein Ehrenamt betrachtet werde, welches in sich selbst seinen Lohn hat.

Freilich müssen auch die Besitzlosen, die Arbeiter, zur Verwirklichung besserer Zustände beitragen; auch sie haben eine moralische Forderung zu erfüllen, welche sich in drei Punkten resümieren kann: 1. redliche Arbeit, 2. Sparsamkeit und 3. nicht zu rasche Vermehrung. Ohne die Erfüllung dieser Bedingungen ist eine gründliche Heilung des sozialen Elends nicht denkbar. So muß das Volk sich seine Schicksale selbst machen; aber an den Begünstigten ist es, das Beispiel der Gerechtigkeitsliebe, der Selbstbeschränkung und Aufopferung zu geben, sich selbst und die Massen moralisch zu erziehen. Darin liegt auch ihr eigenes höheres Interesse. Denn um was handelt es sich vernünftigerweise bei denen, welche nicht gezwungen sind, ihren

Digitized by Google

Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu verdienen? Doch wohl darum, ihrem Leben einen würdigen und bedeutenden Inhalt zu geben. Einen würdigen und bedeutenden Inhalt gibt man aber seinem Leben nur dann, wenn man nicht für seinen eigenen, sondern für den allgemeinen Nutzen wirkt, gleichviel ob in einem weiten oder in einem engen Kreise.

Digitized by Google

ELFTES KAPITEL.

VON DEN MITTELN ZUR AUSGLEICHUNG.

Die Ungerechtigkeit des vorhandenen sozialen Zustands besteht, wie in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt worden, darin, daß einige das von Rechts wegen allen Gemeinsame monopolisieren, zu ihren Gunsten ausbeuten. Und dieses hat einen zweifachen Grund, erstens den, daß der Erdboden mit seinen natürlichen Schätzen und seinen produktiven Kräften in den zivilisierten Ländern größtenteils selbst Privateigentum ist, und zweitens den, daß überhaupt durch die Anhäufung des Kapitals, d. h. der Genuß- und Produktionsmittel in den Händen einiger, andere von denselben notwendig in Abhängigkeit geraten und eine wirklich freie Konkurrenz im sozialen Leben unmöglich gemacht wird. Der letzte Grund dieser abnormen Verhältnisse ist der, daß die Gesetze dem Eigentumsrecht einen absoluten Charakter und eine ewige Gültigkeit zuerkennen, die es seinem Wesen nach niemals haben kann, weil es dadurch in Widerspruch mit seinem eigenen Prinzipe gerät, welches Sicherung der individuellen Freiheit für jedermann erfordert. Die Argumentation, welche gerade aus der Forderung der Freiheit die ewige Gültigkeit des individuellen Eigentumsrechts ableitet, hat, wie gezeigt worden, eine nur scheinbare Folgerichtigkeit, weil darin ein wesentlicher Umstand außer acht gelassen wird, nämlich der, daß die Erhaltung der Arbeitsprodukte und -resultate des einzelnen selbst ein Werk der Gesellschaft ist, und daß der einzelne ohnedies für seine zeitliche Leistung nicht eine ewig dauernde Gegenleistung von seiten der Gesellschaft beanspruchen darf.

Die Gründe der bestehenden Ungerechtigkeit zeigen nun auch selbst die Wege an, auf welchen dieselbe ausgeglichen werden kann und soll. Dieser Wege gibt es zwei, erstens die Zurücknahme des Erdbodens aus dem Privatbesitz in den öffentlichen — unter Entschädigung der Eigentümer — und zweitens

Digitized by Google

die Beschränkung des Erbrechts, durch welche alles Privateigentum nach und nach amortisiert, in den Besitz der Gemeinschaft übergeführt wird.

Auf diese Weise wird die Ungerechtigkeit beseitigt, welche aus dem nicht selbsterworbenen, nicht durch eigene Arbeit geschaffenen Eigentum entspringt. Aber es ist schon oben bemerkt worden, daß die Remuneration der Arbeit selbst in dem bestehenden Zustande nicht immer gerecht ist, daß einige Arten der Arbeit darin zu hoch und andere dementsprechend zu niedrig vergütet werden. Doch kann hier die Gesellschaft nicht ausgleichend — etwa durch Besteuerung — eintreten, da es keine allgemeingültige Norm zur Schätzung der Leistungen gibt. Nur einen einzigen Grundsatz kann man hier als feststehend ansehen. Wenn das Einkommen des einzelnen alle vernünftigen Anforderungen einer Familie an das Leben übersteigt, so können demselben die Leistungen, sie mögen sein, welche sie wollen, niemals rechtlich entsprechen. Denn nur diejenige Remuneration der Leistungen ist gerecht, welche unter dem Einfluß einer wirklich freien Konkurrenz entsteht; eine freie Konkurrenz aber setzt notwendig als die äußerste Grenze der Forderung für die Leistungen die äußerste Grenze der Anforderung an das Wohlleben selbst fest. Das Beziehen eines Einkommens, welches alle vernünftigen Bedürfnisse und Erfordernisse einer Familie übersteigt, ist sowohl in rechtlicher wie in moralischer Hinsicht verwerflich, in rechtlicher Hinsicht — weil demselben die Leistungen niemals entsprechen können, in moralischer Hinsicht — weil es das Zeichen eines maßlosen Egoismus ist, welcher keine Grenze in der Aneignung kennt, trotzdem daß alles, was einer für sich nimmt, anderen entzogen werden muß. Alle übermäßigen Einkommen der einzelnen sollen darum durch Besteuerung auf das erwähnte Maß zurückgeführt werden.

Die Besteuerung muß indessen noch in ihrem eigenen Rechtsgrund betrachtet werden. Denn es werden oft unrichtige Rechtsgründe zur Bemessung der Steuerpflichtigkeit aufgestellt.

In welchem Maß ist jedermann verpflichtet, zu gemeinsamen Zwecken der Gesellschaft beizusteuern? Einige sagen: In dem Maße des Vorteils, den er von der Staatseinrichtung zieht. Andere sagen: Alle müssen gleiche Opfer bringen, d. h. ein

Digitized by Google

gleich großes Prozent ihres Einkommens abgeben. Aber keine von diesen beiden Behauptungen trifft den richtigen Gesichtspunkt. Die klare Gerechtigkeit erfordert, daß jedermann in dem Maße des Vorteils, den er — nicht von der Staatseinrichtung, sondern — vom gesellschaftlichen Leben überhaupt zieht, besteuert werde. Das Recht der Gesellschaft ist es offenbar, das verhältnismäßige Äquivalent dessen, was sie dem einzelnen selbst bietet, von ihm zu verlangen. Das ist Äquation, die gleichheitliche Norm, aus welcher das wahre Maß der Besteuerung und deren Ungleichheit mit logischer Notwendigkeit folgen. Bietet die Gesellschaft jemandem nichts mehr, als die Möglichkeit, sich durch seine Arbeit am Leben zu erhalten, so darf sie auch von ihm keinen Beitrag zu den gemeinsamen Lasten verlangen. Alles dagegen, was über die Befriedigung der ersten Lebensbedürfnisse hinausgeht, unterliegt der Besteuerung, aber in ungleichem Maße. Denn je größer das Einkommen eines einzelnen, um so größer der Vorteil, den er von dem gesellschaftlichen Leben zieht, um so größer also auch der Anspruch der Gesellschaft an ihm. Aus demselben Grunde muß aber nicht bloß die Größe des Einkommens, sondern auch die Art seines Gewinnens in Betracht gezogen werden. Von zwei Menschen mit gleichem Einkommen, von denen der eine dasselbe durch eigene Arbeit verdienen muß, der andere dagegen mühelos aus seinem Besitz erhält, hat der letztere offenbar einen größeren Vorteil von dem gesellschaftlichen Leben, als der erstere, und soll folglich dem Prinzipe gemäß einer verhältnismäßig schwereren Besteuerung unterliegen.

Was die Gerechtigkeit erfordert, ist also eine progressive Einkommensteuer, welche mit dem Steigen des Einkommens, und namentlich des mühelos gewonnenen, einen immer mehr steigenden Satz beansprucht, bis zu der Grenze, wo das Einkommen alle vernünftigen Anforderungen eines einzelnen oder einer Familie an das Leben übersteigt. Über diese Grenze hinaus soll der ganze Überschuß der Gesellschaft zufallen, denn das Beziehen solcher unverhältnismäßiger Einkommen ist, wie oben gezeigt worden, weder in rechtlicher noch in moralischer Hinsicht zu rechtfertigen.

Durch Zurücknahme des Bodens in den öffentlichen Besitz,

Digitized by Google

durch Beschränkung des Erbrechts und durch progressive Besteuerung würde die Gesellschaft die Mittel erhalten, ohne Unterdrückung der persönlichen Freiheit und ohne Verletzung irgendeines wirklichen bestehenden Rechts, die Ungerechtigkeit in der bestehenden Eigentumsverteilung allmählich auszugleichen, indem sie neben den privaten, individuellen Produktionsanstalten nach und nach das Zustandekommen freier Produktionsgenossenschaften der Arbeiter begünstigte und unterstützte, deren Endziel das Verschmelzen von Kapital und Arbeit und dadurch die Beendigung des inneren gesellschaftlichen Krieges zwischen beiden wäre.

Aber das ist unausführbar, wird man vielleicht hier sagen; die Durchführung solcher Maßregeln würde die Tatkraft des einzelnen lähmen, den Impuls zum Wirken und Sparen aufheben und dadurch die Gesellschaft ruinieren. Dagegen stelle ich die folgende Frage auf: Glaubt man, daß die Menschen je die Verwirklichung der Gerechtigkeit ernstlich wollen werden oder nicht? Sagt man: Nein! dann ist es müßig, von Recht und Gerechtigkeit überhaupt zu reden. Sagt man dagegen: Ja! dann muß man begreifen, daß die gegenwärtigen Verhältnisse und Zustände nicht maßgebend für die künftigen sind. Unter der Herrschaft des Egoismus ist die Gerechtigkeit allerdings nicht zu verwirklichen, aber das war es gerade, was wir zu konstatieren hatten. Weitere Bemerkungen darüber folgen in dem letzten Kapitel.

Digitized by Google

ZWÖLFTES KAPITEL.

ALLGEMEINE BEMERKUNGEN ÜBER DIE BEHANDLUNG RECHTLICHER UND VOLKSWIRTSCHAFTLICHER FRAGEN.

Rechtliche und volkswirtschaftliche Fragen dürfen nicht ohne Rücksicht aufeinander und auf den Endzweck des Daseins entschieden werden. Denn der Endzweck des Daseins ist selbstverständlich auch der Endzweck des Rechts und der Volkswirtschaft. Der Endzweck des Daseins ist nun, wie schon erwähnt worden, die Geltendmachung der Norm, des Göttlichen in dieser Welt des abnormen Daseins. Dies impliziert zwei Hauptziele der Menschheit, nämlich:

1. möglichst weitgehende innere, sowohl moralische wie intellektuelle, Ausbildung und Vervollkommnung der Menschen, und

2. Gerechtigkeit in ihren Verhältnissen untereinander.

Als Bedingung zur Verwirklichung dieser beiden kommt hinzu:

3. möglichst weitgehende Beherrschung der äußeren Natur oder möglichst große Produktivität der Arbeit.

Von diesen drei Hauptzielen der Menschheit gehört das erste in das Gebiet der Moral, das zweite in das Gebiet des Rechts und das dritte in das der Volkswirtschaft. Die Verkettung der menschlichen Angelegenheiten bringt es nun mit sich, daß keines von den drei Hauptzielen mit wahrem Nutzen für die Menschheit erstrebt wird, wenn dies auf Kosten der anderen oder eines derselben geschieht. Wahrer Fortschritt und wahre Harmonie ist nur zu erzielen, wenn sie auf allen Gebieten des Lebens gleichmäßig angestrebt wird.

Wird z. B. die moralische Vervollkommnung der Menschen so einseitig verstanden und erstrebt, daß darüber die Pflege der Wissenschaft, die Verwirklichung des Rechts und die Förderung der Arbeit hintangesetzt wird, so führt dies zu einem Asketismus,

Digitized by Google

welcher selbst in moralischer Hinsicht mangelhaft und verkehrt ist. Das zeigt uns das Beispiel des Buddhismus, nach welchem das Ideal des Menschen der Bettelmönch ist, d. h. ein Individuum, welches für die allgemeinen Ziele der Menschheit keinen Sinn hat, bloß für sein eigenes Heil sorgt und sich dabei nicht schämt, von fremder Arbeit zu leben. Das gleiche gilt nun aber auch in Hinsicht der rechtlichen und volkswirtschaftlichen Ziele.

Rechtliche Fragen vom einseitigen Standpunkte des Rechts entscheiden zu wollen nach dem Grundsatz: *Fiat justitia, pereat mundus,* ist eine Verkehrtheit, welcher sich schwerlich noch jemand schuldig machen wird. Allerdings gibt es, wie wir ja im vorhergehenden nachgewiesen haben, unverrückbare Normen des Rechts; aber die Komplikation der Dinge in dieser Welt bringt es mit sich, daß auch die aus diesen Normen fließenden Folgen untereinander kollidieren können, weshalb die einseitige Betonung eines Rechts unter Umständen zu der größten Ungerechtigkeit führen würde. Unbedingt sind eigentlich nur zwei Rechte, das Recht auf Leben (solange es nicht durch ein Verbrechen verwirkt wird) und das Recht, zu keinem Unrechttun gezwungen zu werden. Alle anderen müssen sich dagegen mehr oder weniger eine Einschränkung gefallen lassen, wenn dies ein höheres entgegenstehendes Recht erfordert.

Vor allem gilt dies von dem Eigentumsrechte, welches von Hause aus bedingter Natur ist. Erstens ist es, wie gezeigt worden, unmöglich zu bestimmen, welcher Teil der gemeinsamen Produktion einem jeden nach der strengen Gerechtigkeit zukommt. Und wenn sogar eine solche der strengen Gerechtigkeit entsprechende Norm gefunden wäre, so wäre damit noch nicht ausgemacht, daß dieselbe unter allen Umständen durchgeführt werden müßte und dürfte.

Gesetzt, eine streng gerechte Verteilung von Vermögen und Einkommen wäre möglich, aber die Folge davon würde allgemeine Verarmung sein, welche alle auf das Niveau der Besitzlosen stellte, so würde sich die Gesellschaft durch eine solche Gerechtigkeit selbst ruinieren, ohne Nutzen für irgend jemanden. Denn sie würde sich aller der Güter und Vorzüge berauben, welche zu ihrem Entstehen und Gedeihen, ihrer Fortpflanzung

Digitized by Google

und Geltendmachung einigen materiellen Überfluß (der, beiläufig gesagt, allerdings nicht groß zu sein braucht) als Grundlage oder Unterlage bedürfen. Eine solche Gerechtigkeit verwirklichen, hieße also in Wahrheit nicht höheren Prinzipien, sondern einem niedrigen Neide dienen, welcher von der inneren Solidarität der menschlichen Interessen nichts ahnt und daher anderen nichts gönnen will, was er nicht selbst besitzt.

Oder gesetzt, eine streng gerechte Verteilung von Vermögen und Einkommen wäre möglich, aber bloß unter der Bedingung, daß alle Freiheit des Lebens und der Bewegung aufgehoben würde, daß alle Menschen unter Aufsicht gestellt, jedem sein Lebens- und sein Tagewerk vorgeschrieben werden müßte, so würde die Durchführung der Gerechtigkeit auch dann der Bankerott des menschlichen Daseins sein. Denn die Freiheit ist das höhere Gut und das höhere Recht, dessen Unterdrückung von vornherein den Endzweck des Daseins vereiteln würde. Aber diese Voraussetzung ist überdies, wie schon oben gezeigt worden, eine in sich selbst widersprechende; sie bejaht und verneint dasselbe zugleich, nämlich das Vorhandensein der Gerechtigkeitsliebe in den Menschen und deren Befähigung, ihre eigenen Angelegenheiten zu leiten.

Aber wenn eine mathematisch gerechte Verteilung des Eigentums nicht auf Kosten der Freiheit und der Produktivität der Arbeit durchgeführt werden darf, so darf man doch andrerseits noch weniger die Produktivität der Arbeit und die schrankenlose Entfesselung des individuellen Egoismus auf Kosten der Gerechtigkeit anstreben. Denn die Ungerechtigkeit ist diejenige Art von Abnormität, welche nicht allein vor dem höheren Bewußtsein, sondern auch vor den vernünftigen Voraussetzungen des Egoismus selbst nicht bestehen kann. Diesen letzteren Fehler hat nun aber die ältere nationalökonomische Schule begangen. Ohne Bedenken haben die Nachfolger von *Adam Smith* den Egoismus als die herrschende Triebfeder im wirtschaftlichen Leben anerkannt und gegen die Folgen, welche dessen schrankenloses Walten in den sozialen Verhältnissen herbeigeführt, die Augen zugedrückt. Ja man ging so weit, die Lehre von der „Harmonie der Interessen" aufzustellen, nach welcher jedermann auch der Gemeinschaft um so mehr Nutzen bringt, je besser

Digitized by Google

und ausschließlicher er seinen eigenen Nutzen sucht. In der neueren Zeit hat nun aber unter den Nationalökonomen eine andere Tendenz Platz gegriffen; die Lehre von der „Harmonie der Interessen" ist explodiert[1]) und man will nicht mehr den Egoismus als die einzige Triebfeder gelten lassen. Ich glaube jedoch, daß man sich nicht ganz klar gemacht hat, was damit eigentlich gesagt ist. Diese Frage muß näher betrachtet werden.

Will man sagen, daß der Egoismus die einzige Triebfeder im wirtschaftlichen Leben *nicht ist* oder *nicht sein soll?* Sagt man, daß er es nicht ist, so wird man dies schwerlich durch das Zeugnis der Erfahrung rechtfertigen können. Daß in Geschäftssachen die „Gemütlichkeit" beiseite gesetzt wird, ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, und jedermann hält es gewiß für sein gutes Recht, möglichst billig zu kaufen und möglichst teuer zu verkaufen, überhaupt seinen eigenen Nutzen in jeder Hinsicht und auf jede gesetzlich nicht verbotene Art wahrzunehmen. Ja, man müßte froh sein, wenn der Egoismus sich in den Schranken der Ehrlichkeit hielte; leider haben aber viele

[1]) Nicht daß diese Lehre ganz falsch wäre; dieselbe ist bloß einseitig. Denn die Interessen der einzelnen in der Gesellschaft sind nur nach einer Seite identisch oder harmonisch, nach einer anderen dagegen stehen sie im Widerstreit. Die einfachste Erläuterung dafür bietet das Verhältnis zweier Menschen, welche ein Geschäft gemeinsam betreiben. Die Interessen dieser beiden sind identisch oder harmonisch, soweit es sich um den ganzen Ertrag ihres Geschäftes handelt, denn je größer dieser Ertrag, um so mehr fällt jedem der beiden zu. Aber ihre Interessen sind einander entgegengesetzt, soweit es sich um die Teilung des gemeinsamen Ertrags handelt, denn je mehr der eine davon erhält, um so weniger bleibt für den andern übrig. Das ist das Bild der Gesellschaft im allgemeinen. Aber so einfach und klar auch diese Betrachtung ist, so scheint sie doch vielen, und namentlich den Verfechtern der natürlichen Harmonie der Interessen, entgangen zu sein. *Bastiat* z. B. stellt immer wieder die Alternative auf: die Interessen der einzelnen sind *entweder* harmonisch *oder* widerstreitend, während sie in der Tat beides zugleich sind. Einer der mächtigsten Faktoren der sozialen Disharmonie ist namentlich das fast allen Menschen innewohnende Bestreben, sich über die anderen oder wenigstens über einige andere zu erheben, etwas vor anderen voraus zu haben, welches der Antrieb zur Auszeichnung und teilweise auch zum Erwerb bildet. Denn obgleich dieses Bestreben auch viel Gutes, allen Nützliches bewirkt, so ist doch die Tendenz desselben offenbar antiharmonistisch.

Digitized by Google

selbst den Begriff davon verloren, was im geschäftlichen Verkehr wahres Recht und Unrecht ist.

Wenn man also den Egoismus verwirft, so muß es in dem anderen Sinne verstanden werden, daß derselbe die herrschende Triebfeder im wirtschaftlichen Leben nicht sein soll. Aber damit stellt man eine Behauptung auf, welche von sehr großer Tragweite und sehr ernstem Sinne ist. Man muß sich nämlich daran erinnern, daß das Recht von der Anerkennung des Egoismus ausgeht; kommt nun die Volkswirtschaftslehre zur Verwerfung des Egoismus im Namen der Gerechtigkeit, so bedeutet dies nichts weniger, als daß Recht und Gerechtigkeit auf Grund der empirischen Natur des Menschen, deren Grundgesetz der Egoismus ist, nicht verwirklicht werden kann. Damit ist aber der Bankerott der empirischen Natur des Menschen erklärt. Das Recht oder die Gerechtigkeit ist das Gleichgewicht des Gesamtegoismus aller; kann dieses Gleichgewicht unter seiner eigenen Voraussetzung (des Egoismus) nicht realisiert werden, so bedeutet dies, daß die Menschheit auf Grund der empirischen Natur nie zu einem Zustand des Friedens, der Harmonie, der Übereinstimmung mit sich selbst gelangen kann. Und so ist es in der Tat. Unterdrückt man die Freiheit, errichtet man einen staatlichen Produktionsmechanismus, so unterdrückt man das Recht selbst. Läßt man dagegen die Freiheit des Egoismus walten, wie bei der gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsweise, so ist die unausbleibliche Folge davon die, daß die einen sich die Früchte der Arbeit anderer gesetzlich aneignen, wie es im Vorhergehenden gezeigt worden ist. Die notwendige Abnormität oder Ungerechtigkeit der menschlichen Verhältnisse ist eben die Folge und das Symptom der inneren Abnormität der empirischen Natur des Menschen selbst.

Wenn der einzelne sich vernichtet, so ist das ein schlagender Beweis von dem inneren Widerspruch und der Unhaltbarkeit der empirischen Natur des Menschen. Allein man könnte noch sagen, daß Fälle von Selbstmord Ausnahmen sind, obgleich die Bedingungen, welche zum Selbstmord führen, von den gewöhnlichen Lebensbedingungen nicht qualitativ, sondern bloß quantitativ verschieden sind. Wenn ein ganzes Volk an seinen inneren Widersprüchen zugrunde geht, wie dies schon der Fall

Digitized by Google

gewesen, so ist dies für die äußere Betrachtung ein noch schlagenderer Beweis von der Unhaltbarkeit seiner Lebensgrundlagen; aber man könnte immer noch sagen, daß es diesem Volk an der nötigen Klugheit und Erfahrung gefehlt habe. Zeigt es sich nun aber endlich, daß die Menschheit überhaupt auf der Basis der empirischen Natur und ihres Grundgesetzes, des Egoismus, zur Übereinstimmung mit sich selbst, zu einem Zustande des Friedens und der Harmonie der Interessen nie gelangen kann, so muß jeder Zweifel an der innerlich widersprechenden Natur der Lebensgrundlagen schwinden.

So kommen wir am Ende dieser Abhandlung zu der Einsicht zurück, welche am Anfang derselben dargetan worden ist. Im 2. Kapitel habe ich gezeigt, daß die Individualität der Menschen und deren Grundgesetz, der Egoismus, durch Schein und Täuschung bedingt ist, also etwas Abnormes, dem unbedingten, ewigen, normalen Wesen der Dinge Fremdes und damit einen inneren Widerspruch enthält[1]). Allein wie viele sind fähig und geneigt, eine solche Erörterung der Sache in ihren Gründen selbst zu verstehen? Jetzt dagegen, wenn der innere Widerspruch auch äußerlich, in den greifbaren Verhältnissen des sozialen Lebens sich dokumentiert hat, wird jeder nicht hoffnungslos stumpfsinnige Leser zu begreifen anfangen, daß einzig und allein in der wahren philosophischen Einsicht das Heil der Menschheit liegt.

Eine abnorme, innerlich widersprechende Beschaffenheit der Dinge ist ihrer Natur nach unhaltbar; sie drängt notwendig zur Veränderung, und ist diese Veränderung kein Fortschritt, so muß sie unfehlbar ein Rückschritt sein. In dieser Lage befindet sich dermalen die Menschheit. Die Ungerechtigkeit ist die Abnormität der menschlichen Verhältnisse. Das Bewußtsein des bestehenden Unrechts oder der Abnormität ist in den Massen erwacht und kann nie wieder ausgerottet werden. Fährt man in dem alten, egoistischen Geiste zu wirtschaften fort, so wird die Menschheit in eine unabsehbare Reihe innerer Kämpfe verwickelt, welche früher oder später wieder zur Herrschaft der

[1]) Man darf einen solchen realen Widerspruch nicht mit dem logischen Widerspruch verwechseln, welcher selbstverständlich nie in der Wirklichkeit vorkommen kann. Vgl. darüber *Denken und Wirklichkeit*, S. 278.

Digitized by Google

Barbarei führen müssen. Die Rettung liegt also allein in einer moralischen Regeneration der Menschen. Denn nur durch eine solche ist wahrer Fortschritt nicht allein in moralischer, sondern auch in rechtlicher und volkswirtschaftlicher Hinsicht möglich.

Aber, wird man hier sagen, es ist eine Schwärmerei, an die Möglichkeit einer solchen Regeneration zu glauben. Darauf gibt es nur eine Antwort: Ist die erwähnte Regeneration nicht möglich, dann braucht die Menschheit gar nicht weiter fortzuvegetieren, ihr Dasein hat weder einen Zweck noch einen Wert. Dann haben *Schopenhauer* und seine pessimistischen Nachfolger Recht, daß der Gewinn des Lebens die Kosten nicht deckt.

Allein es gibt keinen Grund, an der Sache zu verzweifeln. Welcher Fortschritte die Menschheit fähig ist, das zeigt uns ja die Geschichte, zeigt die Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit in den fortgeschrittenen Ländern mit ihrem Zustande vor einigen tausend Jahren. Aber ich höre schon, was man dagegen einwenden wird: „Die Menschheit, wird man sagen, hat allerdings ungeheuere Fortschritte gemacht, nur gerade nicht in der Hinsicht, welche bei unserer Frage allein entscheidend ist. Moralisch sind die Menschen nicht besser geworden, als vor Jahrtausenden.“ Dieses muß man für die Gegenwart zugeben, jedoch daraus keine Schlüsse auf die Zukunft ziehen. Die Menschheit hat Fortschritte gemacht auf allen den Gebieten, wo ihre Einsicht geklärt, berichtigt und bereichert worden ist. Nun hat aber die Einsicht der Menschen gerade in der für ihre moralische Beschaffenheit entscheidenden Hinsicht bis jetzt keine Fortschritte gemacht. Denn die Menschen sind gegenwärtig in der natürlichen Täuschung ebenso tief befangen wie vor Jahrtausenden. Werden dagegen die Menschen einmal dahin kommen, diese Täuschung zu durchschauen, die abnorme Beschaffenheit der Welt und insbesondere unseres empirischen Selbst klar einzusehen, so wird daraus mit unausbleiblicher Notwendigkeit eine ganz andere Schätzung der Lebensgüter und Lebensziele sich ergeben, als die gegenwärtig verbreitete, und infolge davon auch eine andere Richtung der Lebenstätigkeit. Sehen wir doch, daß bei vielen einzelnen das lebhafte, wenn auch dunkle Gefühl der wahren Beschaffenheit

Digitized by Google

der Dinge nicht allein Gemeinsinn, sondern auch Opfertätigkeit und einen wahren moralischen Heroismus erzeugt hat. Warum sollte die klare Einsicht nicht Ähnliches bei noch mehreren erzeugen können? Des Heroismus wird allerdings die große Mehrzahl nie fähig sein. Allein das ist auch nicht nötig; die einfache Pflichterfüllung von seiten jedes einzelnen würde schon genügen, den höchsten Zustand der menschlichen Verhältnisse herbeizuführen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Dritter Teil

Schriften vermischten Inhalts

Digitized by Google

Digitized by Google

ZWEI NATURFORSCHER ÜBER DAS NATURERKENNEN[1]).

I.

Es ist erfreulich zu sehen, wenn Naturforscher in dem beschränkten Kreis ihrer Spezialität nicht gebannt bleiben, sondern sich in dem Geiste der Vorsicht und Gewissenhaftigkeit, der ihre Spezialforschungen geleitet hat, auch zur Betrachtung allgemeiner, philosophischer Probleme wenden und die Ergebnisse ihres Forschens und Nachdenkens dem großen Publikum mitteilen. Für die hervorragendsten unter solchen, wenn man so sagen darf, philosophischen Naturforschern dürfen gegenwärtig wohl die Herren *Helmholtz* und *Du Bois-Reymond* gelten, und ich will hier versuchen zu berichten, was ich in den Äußerungen dieser beiden eminenten Männer über das Naturerkennen Belehrendes gefunden habe und was mir darin als unklar oder unzulässig erschien. Vielleicht wird dies auch für andere nicht ohne Nutzen und Interesse sein.

Du Bois-Reymond hat durch seinen vor zehn Jahren zuerst veröffentlichten Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens", dem in neuerer Zeit ein anderer, „Die sieben Welträtsel", sich anschloß[2]), in weiteren Kreisen Aufmerksamkeit erregt und viele Diskussionen hervorgerufen, von denen er sich jedoch wenig erbaut zeigt. „Die durch meinen Vortrag in der deutschen Welt hervorgebrachte Erregung", sagt er, „läßt die philosophische Bildung der Nation, auf welche wir gewohnt sind, uns etwas zu gute zu tun, in keinem günstigen Lichte erscheinen" (S. 62). Er konstatiert mit Überraschung die Tatsache, daß der gegen-

[1]) Die ersten sechs Abhandlungen sind früher einzeln erschienen.

[2]) *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge von Emil Du Bois-Reymond.* Leipzig 1882. Alle hier vorkommenden Zitate von *Du Bois-Reymonds* Worten sind dieser Broschüre entlehnt.

Digitized by Google

wärtigen Generation manche philosophische Einheit fehlt, welche den Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts geläufig gewesen ist und bemerkt mit Recht, daß die seit *Kant* in der Philosophie eingetretene Wendung daran teilweise schuld ist[1]). Nun war es zwar für *Du Bois-Reymond* selbst nicht möglich, in den engen Grenzen eines Vortrags viel Licht über die von ihm behandelten Fragen zu verbreiten; aber er hätte gewiß zur Aufklärung derselben mehr beitragen können, wenn sein eignes Denken darin mehr Klarheit besäße. Leider wird die Klarheit bei ihm zum Teil vermißt, und dies will ich in dem Nachfolgenden zeigen.

Zuvörderst bin ich mit *Du Bois-Reymond* ganz darin einverstanden, daß die Welt ein Rätsel bildet, dessen Auflösung nicht möglich ist. Aber darüber, was das eigentlich Rätselhafte in der Welt ist, kann ich mit ihm nicht übereinstimmen, und zwar nicht bloß darum, weil ich andere Ansichten darüber habe, als *Du Bois-Reymond*, sondern auch weil seine eignen verschiedenen Äußerungen über die Sache miteinander nicht übereinstimmen.

Von den sieben Welträtseln, welche er anführt, wollen wir hier nur die zwei hauptsächlichsten betrachten, nämlich: 1. Die Unmöglichkeit, das Wesen von Materie und Kraft selbst zu begreifen, und 2. die Unmöglichkeit zu begreifen, wie aus materiellen Stoffen und Bedingungen psychische Erscheinungen, selbst die einfachsten unter denselben, die bloßen Empfindungen hervorgehen können.

Wenn man das Wesen der Materie (die Kraft wollen wir hier der Einfachheit halber weglassen) selbst für unbegreiflich erklärt, so kann damit zweierlei gemeint werden: entweder daß das Wesen der Materie uns unbekannt ist, oder daß das Wesen der Materie uns zwar bekannt, aber logisch widersprechend ist. Von vielen früheren Denkern ist das Wesen der Materie für unbegreiflich entweder in dem einen oder in dem anderen Sinne erklärt worden; wenn man aber fragt, in welchem Sinne *Du Bois-Reymond* dasselbe für unbegreiflich hält, so ist in seinen Äußerungen keine unzweideutige Antwort darauf zu finden.

---

[1]) Noch mehr aber ist gewiß der jetzt herrschende Geist und Einfluß der Empirie daran schuld.

Digitized by Google

Dies zeigt sich namentlich bei seiner Behandlung des zweiten Haupträtsels, des Hervorgehens psychischer Erscheinungen aus materiellen Gründen oder Bedingungen am klarsten.

Denn erstens behauptet *Du Bois-Reymond*, daß wir das Wesen der Materie vollständig kennen und positiv wissen, daß aus demselben nie das Bewußtsein, die Empfindung abgeleitet werden kann. Man lese z. B. die folgenden Stellen: „Ich werde jetzt, wie ich glaube, in sehr zwingender Weise dartun, daß nicht allein bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis das Bewußtsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, was wohl jeder zugibt, sondern daß es auch der Natur der Dinge nach aus diesen Bedingungen nie erklärbar sein wird" (S. 26—27), und ferner: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen, oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie bleibt dabei stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Kausalgesetzes (?), und schon darum sind sie nicht zu verstehen, so wenig wie ein *Mobile perpetuum* es wäre" (S. 34—35).

Hier ist auf das Unzweideutigste gesagt, daß aus bloß materiellen Gründen und Bedingungen nie etwas Immaterielles hervorgehen kann, und, was die Hauptsache ist, dies ist vollkommen richtig. Da aber *Du Bois-Reymond* den „Dualismus" von Geist und Materie perhorresziert, so behauptet er in demselben Atem, daß Materie nur in gewisse Kombinationen mechanisch gebracht zu werden braucht, um geistiges Leben zu erzielen: „Man denke sich alle Atome, aus denen *Caesar* in einem gegebenen Augenblick, am Rubicon etwa, bestand, durch mechanische Kunst mit einem Schlage jedes an seinen Ort gebracht und mit seiner Geschwindigkeit im richtigen Sinne versehen. Nach unserer Anschauung wäre dann *Caesar* geistig wie körperlich wieder hergestellt. Der künstliche *Caesar* hätte im ersten Augenblick dieselben Empfindungen, Strebungen, Vorstellungen, wie sein

Digitized by Google

Vorbild am Rubicon und teilte mit ihm seine Gedächtnisbilder, ererbten und erworbenen Fähigkeiten u. s. f." (S. 42).

Wenn dies wahr ist, wenn gewisse Stoffe selbst, ohne Beteiligung eines anderen, nicht materiellen Faktors, unter Umständen geistiges Leben zu erzeugen vermögen, dann könnte also das geistige Leben aus dem Wesen jener Stoffe bei vollständiger Kenntnis desselben sehr wohl begriffen werden. Dies steht im offenbaren Widerspruch mit den oben zitierten Äußerungen, daß das Hervorgehen geistigen Lebens aus bloß materiellen Bedingungen unter keinen Umständen begreiflich und denkbar ist.

Schließlich stellt sich *Du Bois-Reymond* selbst die Frage: „Ob die beiden Grenzen unseres Naturerkennens nicht vielleicht die nämlichen seien, d. h. ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen, wir nicht auch verständen, wie die ihnen zugrunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfindet, begehrt und denkt. Freilich ist diese Vorstellung die einfachste, und nach bekannten Forschungsgrundsätzen der vorzuziehen, wonach, wie vorhin gesagt wurde, die Welt doppelt unbegreiflich erscheint. Aber es liegt in der Natur der Dinge, daß wir auch in diesem Punkte nicht zur Klarheit kommen, und alles weitere Reden darüber bleibt müßig" (S. 44—45).

Daß hier große Unklarheit herrscht, sieht der Leser wohl, aber er hat einigen Grund anzunehmen, daß diese Unklarheit zum Teil durch *Du Bois-Reymond* verschuldet ist. *Du Bois-Reymond* widerspricht eben sich selber; die Materie erscheint bei ihm zugleich als bekannt und als unbekannt, zugleich als die Substanz der Dinge selbst und als etwas, dem eine andere, unbekannte Substanz „zugrunde liegt". Nun kann man Klarheit des Denkens wenigstens so weit erreichen, daß man sich selber nicht widerspricht, und dies wollen wir jetzt versuchen.

Nehmen wir also das erste Haupträtsel, die Unbegreiflichkeit der Materie, vor. Ich habe schon erwähnt, daß diese Unbegreiflichkeit auf zweierlei Art verstanden wird, entweder in dem Sinne, daß das Wesen der Materie uns unbekannt, oder in dem Sinne, daß dasselbe logisch widersprechend ist. Aber die Unbegreiflichkeit der Materie im ersteren Sinne anzunehmen, ist nicht zulässig. Alle unsere Wissenschaften, oder wenigstens diejenigen, welche man vorzugsweise die positiven und die exakten nennt,

Digitized by Google

die eigentlichen Naturwissenschaften haben ja keinen anderen Gegenstand, als die Materie, die Körperwelt. Zu sagen, daß ein Gegenstand den Stoff für so viele Wissenschaften abgebe und uns doch unbekannt sei, hat offenbar keinen Sinn. Es handelt sich ja für uns nicht um irgendeine bloß vorausgesetzte Außenwelt, sondern um die Welt der Dinge, die wir sehen und betasten, und über die wir in jeder Weise experimentieren können. Diese Welt für unbekannt erklären, wäre ein offenbares Mißverständnis. Wenn uns also das Wesen der Körper, der Materie dennoch unbegreiflich ist, so kann es bloß in dem anderen Sinne sein. Das Wesen der Körper zeigt sich bei näherer Betrachtung als innerlich leer und logisch widersprechend, und gerade *Du Bois-Reymond* hat diesen Umstand mit Nachdruck hervorgehoben. Man kann darüber seine Ausführungen auf S. 18—22 der zitierten Broschüre vergleichen, von denen ich hier den Kern wiedergeben werde.

Das Wesen der Körper, der Materie ist uns wohl bekannt; die Grundeigenschaft der Körper ist, einen Raum einzunehmen oder zu erfüllen. Der Grundbegriff des Körpers ist der eines ausgedehnten Dinges, welches träge ist und der Bewegung Widerstand leistet[1]). Mit Recht sagt *Du Bois-Reymond* (S. 20), daß man die ursprünglichen Bestandteile der Materie nicht als unausgedehnte Kraftzentra denken kann. Denn erstens kann aus Unausgedehntem nie Ausgedehntes zusammengesetzt oder gebildet werden, und zweitens würde den Kraftzentren noch eine andere Grundeigenschaft der Körper, die Trägheit fehlen. Unausgedehnte Kraftzentra können nicht als Bestandteile der Körper unserer Erfahrung gedacht werden, haben also mit diesen nichts Gemeinsames. Die Annahme solcher Kraftzentra ist bloß eine metaphysische Fiktion, welche keinerlei Bedeutung für die Wissenschaft hat. Stellt man sich aber die ursprünglichen Bestandteile der Materie, die eigentlichen Urkörper als ausgedehnte Atome vor, — und dies ist die einzige durch die Erfahrung gebotene Vorstellung — so verwickelt man sich in logische Widersprüche. Eine Einheit, Ein Ding, welches einen noch so kleinen Teil des

[1]) In welchem Sinne dieser Widerstand der Körper zu verstehen ist, habe ich in dem Kapitel von *Denken und Wirklichkeit,* das von der Bewegung handelt, gezeigt.

Digitized by Google

Raumes erfüllt, ist an verschiedenen Punkten des Raumes zugleich vorhanden, und dies ist logisch widersprechend. Das Eine Ausgedehnte ist darum in der Sphäre seiner Ausdehnung nirgends zu finden; denn sein ganzes Wesen ist, aus Teilen zu bestehen, aus Relationen zusammengesetzt zu sein. Das Ausgedehnte, der Körper hat daher auch kein Inneres, ist also an sich leer. Denn denkt man sich dasselbe in der Mitte geteilt, so wird das, was früher in ihm das Innere gewesen, selbst zu etwas Äußerem, zu einer bloßen Oberfläche, und so weiter ins Unendliche. Dieser Widerspruch ist nicht bloß von *Du Bois-Reymond*, sondern auch schon von so vielen Denkern vor ihm bemerkt und nachgewiesen worden, daß man sich darüber nicht zu verbreiten braucht. Aber es fragt sich, was sollen wir daraus folgern?

So rätselhaft auch die Wirklichkeit sein mag, so dürfen wir doch wenigstens dieses von ihr mit Sicherheit annehmen, daß sie nicht logisch widersprechend sein kann. Logische Widersprüche können bloß in unseren Reden und Gedanken, niemals aber in der Wirklichkeit vorkommen. Wenn wir also eine logisch widersprechende Vorstellung in uns finden, so müssen wir zugeben, daß derselben keine Gegenstände in der Wirklichkeit entsprechen. Unsere Vorstellung der Körper ist logisch widersprechend, also gibt es in der Wirklichkeit keine Körper.

„Dies ist ein zu rascher Schluß", wird man sagen; „wir sind vielleicht selbst an diesem Widerspruche schuld, und dürfen deshalb daraus nichts über die außer uns liegenden Dinge folgern". Allein es handelt sich ja um keine anderen Dinge, als um die uns bekannten Körper, und diese können wir nicht von unserer Erkenntnis derselben trennen. Liegt in unserer Auffassung der Körper, in unserer Erfahrung ein Fehler, so ist es gewiß kein willkürlicher und zufälliger, sondern ein allgemeiner und naturnotwendiger Fehler, den wir aus unserer Erfahrung gar nicht eliminieren können. Hat man dies einmal begriffen, hat man eingesehen, daß die Materie, die wir kennen, kein wirkliches Ding sein kann, dann darf man nicht annehmen, daß derselben irgendeine unbekannte Substanz „zugrunde liege". Denn die Materie ist ihrem Begriffe nach selbst Substanz, und wenn sie nichts Wirkliches ist, so ist sie also eine naturnotwendige irrtümliche *Vorstellung in uns*, und einer solchen kann offenbar keine *außer*

Digitized by Google

uns existierende Substanz, und noch weniger eine Mehrheit solcher Substanzen zugrunde liegen. Gibt es unbekannte Substanzen außer uns, so haben dieselben jedenfalls mit den Körpern unserer Erfahrung nichts Gemeinsames. Allein wer wird Außendinge annehmen, welche von den Körpern der Naturwissenschaft verschieden wären? Die Körper der Naturwissenschaft sind aber vor allem Dinge, welche einen Raum erfüllen und denen keine anderen Funktionen eigen sind, als Bewegungen, d. h. die Veränderung ihrer gegenseitigen Lage im Raume. Nun sind eben diese Außendinge der Naturwissenschaft innerlich leer und logisch widersprechend, und die Annahme anderer, unbekannter Außendinge ist grund- und zwecklos. Das eigentlich Rätselhafte in der Welt ist also nicht die Materie als Gegenstand in der *Wirklichkeit*, — denn einen solchen Gegenstand gibt es eben in der Wirklichkeit nicht — sondern die Materie als eine naturnotwendige irrtümliche Vorstellung *in uns*, oder das Vorhandensein einer naturnotwendigen Unwahrheit überhaupt.

Man darf sich einigermaßen darüber wundern, daß *Du Bois-Reymond*, der das widersprechende Wesen der Materie so klar und scharf erkannt hat, dennoch an der Realität der Materie nicht den mindesten Zweifel zu haben scheint. Man sieht, daß er bei seiner ausgebreiteten Bekanntschaft mit den Schriften *Leibnizens* und der französischen philosophischen Schriftsteller des 17. und 18. Jahrhunderts englische Philosophen, namentlich *Berkeley* und *Hume* wenig berücksichtigt hat. Doch scheint es überhaupt einem Naturforscher schwer zu fallen, das Dasein der Körperwelt, welche den scheinbaren Gegenstand seiner Forschungen bildet, zu leugnen oder auch nur in Frage zu stellen. Er befürchtet natürlich dadurch etwas von dem Wert und der Würde seiner Wissenschaft aufzugeben. Aber diese Befürchtung ist kaum gerechtfertigt. Denn die empirische Gültigkeit und die praktische Brauchbarkeit der Ergebnisse der Naturforschung wird dadurch nicht beeinträchtigt, da sie auf der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen selbst beruht, welche in jedem Fall sicher und über allen Zweifel erhaben ist. Nur eine metaphysische, transzendente Gültigkeit muß den Lehren der Naturwissenschaft abgesprochen werden, und dazu hat sich eben *Du Bois-Reymond* selbst genötigt gesehen.

Digitized by Google

II.

Zu demselben Resultat wie *Du Bois-Reymond* ist nun *Helmholtz* ebenfalls gelangt, aber auf einem anderen Wege. Wenn *Du Bois-Reymond* durch die Betrachtung der widersprechenden Natur der Materie selbst und der Unmöglichkeit, das geistige Leben aus materiellen Gründen und Bedingungen abzuleiten, zu dem Geständnis gedrängt worden ist, „daß das Naturerkennen, welches vorher als unser Kausalitätsbedürfnis vorläufig befriedigend bezeichnet wurde, in Wahrheit dies nicht tut und kein Erkennen ist" (S. 18), so ist *Helmholtz* zu einem ähnlichen Ergebnis durch die Untersuchung des Gehalts und der Entstehungsweise unserer Wahrnehmungen gekommen. Niemand hat sich gewiß mit dem Zustandekommen unserer Wahrnehmungen so viel beschäftigt, wie *Helmholtz*; seine Äußerungen darüber sind darum von besonderem Gewicht. Die allgemeinen Ergebnisse seiner Forschung hat nun *Helmholtz* in einer Schrift: „Die Tatsachen in der Wahrnehmung"[1]) auseinandergesetzt, und über diese will ich hier kurz berichten.

Vor allen Dingen handelt es sich in der Tat darum, zu ermitteln, was in unserer Wahrnehmung wirkliche *Tatsache* und was eine bloße *Auffassungsweise* oder eine *Erklärungsweise* der Tatsachen ist. Wie wichtig und nötig eine solche Untersuchung ist, das wird man leicht begreifen, wenn man bedenkt, daß der Hauptgrund der menschlichen Verirrungen eben darin liegt, daß die Menschen die Tatsachen selbst von ihren Auffassungen und Erklärungen der Tatsachen nicht zu sondern und zu unterscheiden wissen.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint es Tatsache zu sein, daß wir außer uns liegende Körper selbst wahrnehmen, nämlich sehen, riechen, schmecken, betasten usw. Es fragt sich aber, was in unserer Wahrnehmung die wirkliche Tatsache, der wahre Tatbestand ist. Darauf gibt nun *Helmholtz* die Antwort, daß wir in Wahrheit nichts anderes wahrnehmen, als unsere eignen

[1]) *Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 3. August 1878, überarbeitet und mit Zusätzen versehen von Dr. H. Helmholtz* (Berlin 1879). Alle weiter unten vorkommenden Zitate beziehen sich auf diese Schrift.

Digitized by Google

Sinnesempfindungen. Die Sinnesempfindungen bilden allein den realen Inhalt unserer Erfahrung und einen anderen kennen wir nicht.

Zuerst legt *Helmholtz* die Lehre von den spezifischen Energien der Sinnesorgane in der Kürze dar. Die Physiologen haben durch Experimente festgestellt, daß die Qualität unserer Empfindungen und Wahrnehmungen nicht von der Natur der Außendinge, sondern von der Beschaffenheit der Sinnesorgane abhängt. Jedes Sinnesorgan erzeugt bloß die ihm eigentümlichen Empfindungen, gleichviel durch welche Ursachen es erregt wird. „Erregung der Sehnerven erzeugt nur Lichtempfindungen, ob er nun von objektivem Licht, d. h. von Ätherschwingungen getroffen werde oder von elektrischen Strömen, die man durch das Auge leitet, oder von Druck auf den Augapfel oder von Zerrung des Nervenstammes bei schneller Bewegung des Blicks“ (S. 9). Und umgekehrt, ein und dasselbe äußere Agens erzeugt, auf verschiedene Sinnesorgane wirkend, verschiedene Empfindungen. „Dieselben Äthererscheinungen, welche das Auge als Licht fühlt, fühlt die Haut als Wärme. Dieselben Luftschwingungen, welche die Haut als Schwirren fühlt, fühlt das Ohr als Ton“ (S. 10).

Nun kennen wir keine anderen Dinge, als diejenigen, welche wir durch unsere Sinne wahrnehmen, d. h. sehen, riechen, schmecken, betasten u. s. w., und eben diese Dinge scheinen uns außer uns, im Raume zu liegen. Die wirkliche Tatsache ist also die, daß wir den Inhalt unserer eigenen Sinnesempfindungen als Körper im Raume wahrnehmen.

„Davon, daß die angeschaute Raumordnung der Dinge ursprünglich herrührt von der Reihenfolge, in der sich die Qualitäten des Empfindens dem bewegten Sinnesorgan darboten, bleibt schließlich auch im vollendeten Vorstellen des erfahrenen Beobachters eine verwunderliche Folge stehen. Nämlich die im Raume vorhandenen Objekte erscheinen uns mit den Qualitäten unserer Empfindungen bekleidet. Sie erscheinen uns rot oder grün, kalt oder warm, riechen oder schmecken usw., während diese Empfindungsqualitäten doch nur unserem Nervensystem angehören und gar nicht in den äußeren Raum hinausreichen. Selbst wenn wir dies wissen, hört der Schein nicht auf, weil dieser Schein in der Tat die ursprüngliche Wahrheit ist; es sind eben die Empfin-

Digitized by Google

dungen, die sich zuerst in räumlicher Ordnung uns darbieten" (S. 21).

Das Bestehen der von uns faktisch wahrgenommenen Körperwelt hängt also nicht davon ab, ob eine wirkliche Außenwelt im Raume existiert oder nicht, sondern davon, ob unsere Sinnesempfindungen in derselben Ordnung und nach denselben Gesetzen auftreten, welche wir aus Erfahrung kennen. Faktisch unterscheiden sich unsere wachen Wahrnehmungen von den Traumbildern lediglich durch diese gesetzmäßige Ordnung ihres Auftretens, welche dazu noch für alle wahrnehmenden Subjekte dieselbe ist. „Wenn alles darin (im Traume) im höchsten Grade gesetzmäßig der Naturordnung folgend geschähe, so würde kein anderer Unterschied vom Wachen bestehen, als die Möglichkeit des Erwachens, das Abreißen dieser geträumten Reihe von Anschauungen. Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjektiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte" (S. 34).

Das Resultat der Untersuchungen von *Helmholtz* über den Gehalt und Ursprung unserer Wahrnehmungen ist also dies, daß unsere Erfahrung dem Wesen nach mit dem Traume verwandt ist, nämlich eine Täuschung enthält. Denn in Wahrheit nimmt jeder von uns nichts anderes, als seine eigene Sinnesempfindungen wahr, aber es scheint uns allen, daß wir in unseren respektiven Empfindungen eine und dieselbe, allen gemeinsame, außer uns liegende und von uns unabhängige Körperwelt wahrnehmen. Und die Gesetzmäßigkeit unserer Wahrnehmungen ist diesem Schein so vollkommen angepaßt, daß wir gewöhnlich von der täuschenden Natur derselben nichts bemerken. Die Körper unserer Erfahrung sind also keine wirklichen, von unserer Erfahrung unabhängigen Substanzen, wie sie uns zu sein scheinen. Darum hat das Naturerkennen keine metaphysische, über die Erfahrung hinausreichende Gültigkeit, sondern die wirkliche Leistung der Naturwissenschaft besteht vielmehr darin, die Gesetze der Erscheinungen selbst zu erforschen. Und damit kann sie sich zufrieden geben. „Nach alledem hätte die Naturwissenschaft, ihren sicheren Boden, auf dem feststehend sie die Gesetze des Wirklichen suchen kann, ein wunderbar reiches und fruchtbares Arbeitsfeld. Solange sie sich auf diese Tätigkeit beschränkt,

Digitized by Google

wird sie von idealistischen Zweifeln nicht getroffen. Solche Arbeit mag bescheiden erscheinen im Vergleich zu den hochfliegenden Plänen der Metaphysiker.

> Doch mit Göttern
> Soll sich nicht messen
> Irgendein Mensch." usw. (S. 43).

Trotz allem diesen will sich *Helmholtz* nicht unumwunden zu der idealistischen Lehre bekennen. Ja er scheint den Idealismus zu verwerfen und will doch zugleich auch den Realismus nur noch als eine Hypothese, und zwar als eine ewig unerweisbare Hypothese gelten lassen. Hierin läßt *Helmholtz* die wünschenswerte Klarheit des Denkens vermissen. Man lese z. B. den folgenden Passus:

„Die mit dem Charakter der Wahrnehmung auftretenden Bewußtseinsakte verlaufen so, *als ob* die von der realistischen Hypothese angenommene Welt der stofflichen Dinge wirklich bestände. Aber über dieses „*als ob*" kommen wir nicht hinweg, für mehr als eine ausgezeichnet brauchbare und präzise Hypothese können wir die realistische Meinung nicht anerkennen" (S. 35).

Hier wird die „Welt der stofflichen Dinge", also die von uns wahrgenommene Körperwelt als eine bloß „von der realistischen Hypothese angenommene" bezeichnet und doch zugleich konstatiert, daß unsere Wahrnehmungen so eingerichtet sind, *als ob* die Welt der stofflichen Dinge außer uns bestände. Dies heißt die Tatsachen selbst mit einer Erklärung der Tatsachen verwechseln. Die Dinge, die wir mit Augen sehen und mit Händen greifen, für eine bloße „Hypothese" zu erklären, ist doch wohl kaum zulässig. Existiert das, was wir wahrnehmen, nicht wirklich außer uns, ist unsere Wahrnehmung nur so eingerichtet, *als ob* ihre Gegenstände außer uns lägen, so ist die Körperwelt unserer Erfahrung ein naturnotwendiger Schein, der infolge seiner strengen Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit vollkommene empirische und praktische Gültigkeit besitzt. In diesem Sinne, von der Seite der empirischen Gültigkeit genommen, kann man nicht einmal von den abstrakten Körpern der naturwissenschaftlichen Theorie sagen, daß dieselben eine bloße Hypothese seien. Denn die Körper (die Atome und Atomaggregate) der naturwissenschaft-

Digitized by Google

lichen Theorie sind eben die Körper unserer gewöhnlichen Erfahrung, von deren Wesen nur alles das abgezogen worden, was unsere eigene Empfindung ist und darum nicht als etwas außer uns Existierendes gedacht werden darf. Daß die Körper nach Abzug alles Empfindungsinhalts als eine an sich leere und, wie oben gezeigt worden ist, logisch widersprechende Abstraktion sich erweisen, dies bestätigt bloß das auf anderem Wege erreichte Resultat, daß die von uns wahrgenommene Körperwelt nicht eine wirklich außer uns liegende Welt, sondern eben ein bloßes „*als ob*", ein naturnotwendiger, folgerichtig organisierter Schein einer Außenwelt ist. Darum hat auch die Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Theorie, ihre Tauglichkeit zur physikalischen Erklärung der Tatsachen mit ihrer metaphysischen Wahrheit oder Unwahrheit, d. h. mit dem Dasein oder Nichtsein einer wirklichen Außenwelt gar nichts zu tun. Diese Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Theorie beweist bloß die folgerichtige Organisation des natürlichen Scheins, auf welcher die empirische Gültigkeit der Naturwissenschaft und der Körpererkenntnis überhaupt beruht.

Wird dagegen die realistische Annahme nicht als eine physikalische, sondern als eine metaphysische Theorie betrachtet; wird damit nicht die bloß empirische, auf der folgerichtigen Organisation des natürlichen Scheins beruhende Außenwelt unserer Erfahrung, sondern eine wirklich außer uns, also auch außer unserer Erfahrung liegende und uns vollkommen unbekannte Welt gemeint, so ist die Annahme einer solchen Welt nicht allein eine bloße Hypothese, sondern eine ebenso unbrauchbare wie grundlose Hypothese. Denn man kann, wie ich schon oben erwähnt habe, den Ursprung einer naturnotwendigen Täuschung *in uns* nicht durch die Annahme vieler (gänzlich unbekannter) Substanzen *außer uns* erklären.

Es ist eben nicht möglich, sich, wie *Helmholtz* es versucht, zwischen dem Idealismus und dem Realismus gleichsam in der Schwebe zu erhalten. Denn in dem Gegensatz zwischen dem Idealismus und dem Realismus handelt es sich nicht bloß um verschiedene Erklärungsversuche, sondern vor allem um zwei verschiedene Auffassungen der Tatsachen selbst, von denen notwendig die eine wahr und die andere falsch sein muß. Entweder

Digitized by Google

nämlich existieren die Dinge, die wir sehen und betasten, wirklich außer uns, wie es in der gewöhnlichen Erfahrung der Fall zu sein scheint, — dann ist unsere Erfahrung selbst eine Metaphysik und ein Zweifel an der Realität des Wahrgenommenen ist gar nicht möglich. Oder besteht der Inhalt unserer Wahrnehmungen beim Sehen, Betasten, Riechen, Schmecken usw. aus nichts anderem als unseren eigenen Sinnesempfindungen, wie es nachgewiesenermaßen in der Tat der Fall ist, — dann enthält unsere Erfahrung, welche uns in dem Empfundenen eine außer uns liegende Körperwelt vorspiegelt, eine systematisch organisierte Täuschung, und eben *die Konstatierung dieser Tatsache ist — Idealismus.* Hierin ist nicht das mindeste Hypothetische enthalten. Denn die Tatsache, daß unsere Erfahrung eine Täuschung enthält, steht fest, gleichviel wie man sich das Zustandekommen derselben erklärt. Daß alle Erklärungen dieser Tatsache unzulänglich sind, darin hat *Helmholtz* vollkommen Recht, aber die Tatsache selbst hat er zwar erkannt, jedoch nicht mit aller nötigen Klarheit und Bestimmtheit hervorgehoben.

So besteht also der „Dualismus", der Gegensatz von Materie und Geist in der Tat nicht, aber nicht in dem Sinne des „Monismus" und Materialismus, daß es überall nichts als Materie und Funktionen der Materie gäbe, sondern umgekehrt in dem Sinne, daß es gar keine Materie in der Wirklichkeit gibt, daß die Körperwelt, die wir wahrnehmen, bloß ein naturnotwendiger Schein ist. Damit ist jedoch nicht ausgemacht, daß es überhaupt keinen „Dualismus" in der Wirklichkeit gibt. Wenn der, sozusagen, theoretische Gegensatz von Geist und Materie, als zweier verschiedener Substanzen, nicht besteht, so besteht doch der praktische Gegensatz von „Geist" und „Fleisch", welcher nicht das bloße Erzeugnis irgendeiner Theorie, sondern eine Tatsache unseres inneren Lebens ist. Dies ist der Gegensatz des *Physischen* und des *Moralischen* in uns, welcher nur zu oft zu inneren Konflikten in unserer eigenen Brust führt. Denn der Mensch (d. h. der Mensch, der diesen Namen wirklich verdient) hat das Eigentümliche an sich, daß er nicht in der Physis aufgeht, kein bloßes Naturwesen ist, sondern sich wenigstens teilweise von der Herrschaft der Natur befreit hat und höhere, von den physischen durchaus verschiedene Gesetze, nämlich die logischen und die

Digitized by Google

moralischen, befolgt, ja sich innerlich verpflichtet fühlt, diese höheren Gesetze trotz aller entgegenwirkenden physischen Triebe und Motive zu befolgen. Welches jedoch der eigentliche Grund dieses „Dualismus", dieses Gegensatzes zwischen dem Physischen und dem Moralischen ist, dies ist eine zu tiefgehende Frage, um hier noch berührt werden zu können. Diesen Gegenstand werde ich in einem nachfolgenden Artikel behandeln.

Digitized by Google

WAS SEHEN WIR?

„Das ist eine wunderliche Frage," wird vielleicht der Leser sagen. „Was sehen wir? Natürlich die Körper, welche in unserem Gesichtskreise liegen. Sitzen wir im Zimmer, so sehen wir die Wände des Zimmers und die Möbel und sonstigen Gegenstände, welche sich in demselben befinden. Blicken wir zum Fenster hinaus, so sehen wir, je nach der Lage des Hauses, entweder die Straße oder die freie Natur, die sich vor dem Hause ausbreitet, und so in allen Fällen."

Dies scheint in der Tat so selbstverständlich zu sein, daß man anfangs kaum begreift, wie es in Frage gestellt werden könne. Nun werde ich aber in dem Nachfolgenden zeigen, daß wir nicht allein faktisch keine außer uns liegenden Körper sehen, sondern daß selbst der Gedanke, solche Körper sehen zu können, absurd und unzulässig ist. Dabei werde ich bloß Betrachtungen anstellen, welche jeder Mensch von natürlichem Verstand und einiger Bildung ohne Mühe und Schwierigkeit irgendeiner Art verifizieren und beurteilen kann. Wer diesen Betrachtungen wirklich folgt, wird zu der überraschenden Einsicht gelangen, daß unsere Erfahrung eine systematisch organisierte Täuschung enthält. Von der Wiege bis zur Bahre leben wir in einer natürlichen Täuschung, welche mit so vollendeter faktischer Konsistenz und Folgerichtigkeit durchgeführt ist, daß nicht allein alle Handlungen und Verrichtungen unseres Lebens, sondern auch die Wissenschaften, welche man vorzugsweise die positiven und die exakten nennt, darauf beruhen. Die Folge davon ist denn auch die, daß die meisten Menschen nicht die entfernteste Ahnung davon haben, in was für einer Welt sie eigentlich leben, welcher Art die wirkliche Beschaffenheit der Dinge dieser Welt ist. Sie sind eben vollständig in der natürlichen Täuschung befangen und halten mit ungetrübter Zuversicht den naturnotwendigen Schein für die Wirklichkeit selbst. Ja, so gewaltig

Digitized by Google

ist die Macht der natürlichen Täuschung, daß, obgleich ich dieselbe in dem Nachfolgenden mit vollkommener Evidenz aufdecken werde, doch vielleicht die meisten Leser aller Evidenz zum Trotz dem Schein untertan bleiben werden. Wer sich aber einmal über den Schein erhoben hat, wird mit Verwunderung gewahr, welche erstaunliche Rolle der Irrtum, die Unwahrheit in dieser Welt spielt, und wird nun begreifen, warum die Geschichte der Menschheit vorzugsweise eine Geschichte der menschlichen Verirrungen ist.

Doch es ist Zeit an die Sache selbst zu gehen.

Wenn wir nachts den wolkenlosen Himmel betrachten, so sehen wir ihn mit Sternen besäet. Die scheinbare Tatsache ist, daß wir die Sterne selbst sehen. Ja, nicht allein sehen wir die Sterne, sondern unsere Astronomen haben sogar die Entfernungen mehrerer Sterne von der Erde gemessen. Dabei hat es sich nun herausgestellt, daß das Licht trotz der außerordentlichen Schnelligkeit seiner Verbreitung mehrere Jahre, bisweilen sogar mehrere Jahrzehnte braucht, um von den Sternen zu uns zu gelangen. Würde ein Stern vom Firmament verschwinden, so würden wir dies erst nach Verlauf mehrerer Jahre bemerken. Es kann also leicht geschehen, daß wir einen Stern am Himmel sehen lange Jahre nachdem er schon aufgehört hat zu existieren oder wenigstens zu leuchten. Aber einen nichtexistierenden oder nichtleuchtenden Stern können wir selbstverständlich nicht sehen. Folglich ist dasjenige, was wir als einen Stern am Himmel sehen, gar nicht ein wirklicher Stern, sondern etwas davon durchaus Verschiedenes. Was sehen wir denn in Wahrheit?

Mag die Antwort auf diese Frage ausfallen wie sie will, in jedem Fall ist die Tatsache schon konstatiert, daß unsere Erfahrung eine Täuschung enthält. Denn scheinbar sehen wir die Sterne selbst und können sogar deren Entfernung von uns messen, in Wahrheit dagegen sehen wir etwas davon durchaus Verschiedenes.

Die Physik lehrt, daß wir faktisch nichts Weiteres sehen können, als die letzte Lichtwelle, welche unsere Augen trifft. Ein Stern und überhaupt ein leuchtender Gegenstand versetzt bloß den ihn umgebenden Äther in eine eigentümliche wellenförmige Bewegung, welche sich mit großer Geschwindigkeit

Digitized by Google

nach allen Richtungen hin geradlinig ausbreitet. Die letzte Ätherwelle, welche unsere Augen trifft, verursacht das Sehen. Diese letzte Ätherwelle soll uns also die Kunde bringen von dem oft in unermeßlicher Ferne liegenden leuchtenden Gegenstand. Aber sehen wir denn diese Ätherwelle selbst? Offenbar nein. Die Ätherwelle ist kein Gegenstand des Sehens, der Wahrnehmung, sondern eine bloße Vermutung, eine Hypothese. Und auch nach der Hypothese der Physiker selbst ist die lichtbringende Ätherwelle an sich ebenso dunkel, wie jede andere Bewegung der Körper. Die Physiker haben konstatiert, daß die gleiche Bewegung Licht und Wärme erzeugt. Diese Bewegung ist nichts als ein Hin- und Herschwingen von Körperteilchen, welches sich immer weiter auf die benachbarten Massen überträgt. Die davon ergriffenen Körper dehnen sich aus und werden sogar bei größerer Stärke der Bewegung geschmolzen und verflüchtigt. Aber erst wenn diese Bewegung unsere Haut trifft, so entsteht Wärme (das Gefühl von Wärme), und erst wenn sie unsere Augen trifft, so entsteht Licht. Also existiert das Licht bloß in unseren Augen, nicht in der äußeren Welt.

Diese Einsicht ist von so entscheidender Bedeutung, daß man bei derselben noch einen Augenblick verweilen muß. Ein Stück Eisen, welches die Temperatur der umgebenden Luft hat, ist bei Abwesenheit äußeren Lichts dunkel und fühlt sich nicht warm an. Wird aber dieses Stück Eisen eine Zeitlang ins Feuer gelegt, so wird es glühend, d. h. heiß und leuchtend. Hat nun das Eisen etwa im Glühen neue Eigenschaften, Licht und Hitze erworben? Die Naturwissenschaft antwortet: nein. Das glühende Eisen ist an sich ebenso dunkel und wärmelos wie das Eisen im gewöhnlichen Zustande. Das glühende Eisen unterscheidet sich von dem gewöhnlichen bloß dadurch, daß seine Teilchen, seine Moleküle in einem viel lebhafteren Schwingen begriffen sind. Aber diese Lebhaftigkeit des Schwingens hat mit dem, was wir als Licht und Wärme wahrnehmen, nicht die entfernteste Ähnlichkeit noch Verwandtschaft. Das, was wir als Licht und Wärme wahrnehmen, existiert lediglich in uns selbst; außer uns herrscht stets und überall die tiefste Finsternis. Wir sehen folglich die Sonne, die Sterne und alle Gegenstände überhaupt stets in der tiefsten Finsternis. Die

Digitized by Google

Konstatierung dieser Finsternis ist wohl geeignet, in dem Geiste des Lesers das Dämmern eines neuen Lichts zu erwecken. Denn wo ist jetzt seine ursprüngliche Zuversicht, die Sonne und die Sterne selbst leuchten zu sehen, hingekommen? Und doch besteht die scheinbare Tatsache, daß wir die Sonne und die Sterne selbst leuchten sehen, ungeschwächt fort.

Aber nun wiederholt sich die Frage: Was sehen wir denn in Wahrheit? Die letzte Ätherwelle, welche unsere Augen trifft, erzeugt nichts weiter als eine Reizung der Netzhaut unserer Augen und erst diese bewirkt das Sehen. Aber wie, auf welche Weise? Seitdem man bemerkt hat, daß auf der Netzhaut ein umgekehrtes Bild der vor dem Auge liegenden Gegenstände entsteht, glaubt man oft annehmen zu dürfen, daß wir eben dieses Bild sehen. Allein das ist ganz offenkundig nicht der Fall. Von Bildern auf der Netzhaut haben ja die Menschen nie etwas gewußt, bis man diese Bilder *von außen* auf der Netzhaut gesehen hat[1]). Dagegen diese Bilder von innen zu sehen, ist schlechterdings nicht möglich. Denn nicht die Netzhaut ist das, was sieht, sondern das Sehen kommt erst an dem anderen Ende des Sehnerven zustande. Die unmittelbare Ursache des Lichts und des Sehens ist keine andere als eine Affektion des Sehnerven. Dies haben die Physiologen durch Experimente festgestellt, welche zugleich die Tatsache ergaben, daß nicht allein die Wellenbewegung, welche man in der Physik „Licht" nennt, sondern jede Reizung der Sehnerven, sei es durch Elektrizität, sei es durch einfaches Zerren und Kneifen, Licht erzeugt. Wird einem Augenkranken der Sehnerv durchschnitten, so glaubt er einen Lichtstrom sich ergießen zu sehen[2]). Sollen

[1]) Und dann hat es sich ja herausgestellt, daß diese Bilder *umgekehrt,* also faktisch *nicht* die Gegenstände sind, die wir sehen. Somit fällt auch die Schwierigkeit weg, welche man in dem Geradesehen vermittelst der umgekehrten Bilder der Netzhaut gefunden hat. Von diesen umgekehrten Bildern sehen und erfahren wir eben nichts. Das Geradesehen der Gegenstände bedeutet nichts anderes, als daß unsere Gesichtswahrnehmungen mit unseren Tastwahrnehmungen übereinstimmen, was zur folgerichtigen Organisation des natürlichen Scheins gehört, ohne welche derselbe überhaupt nicht möglich wäre, uns nicht hätte täuschen können.

[2]) Diese Eigentümlichkeit des Sehnerven, bei jeder Reizung oder Affektion Licht zu bewirken, nennen die Physiologen die „spezifische Energie" desselben.

Digitized by Google

wir also annehmen, daß das, was wir wirklich sehen, eine Affektion des Sehnerven ist? Unmöglich. Wir sind so weit entfernt, die Affektion des Sehnerven selbst zu sehen, daß wir ja überhaupt gar nicht wissen, worin dieselbe besteht, welcher Art Bewegung oder Veränderung des Sehnerven Licht in uns erzeugt.

So kommen wir endlich zu der Einsicht, *daß wir in Wahrheit nichts anderes sehen als unsere eigenen Gesichts- und Farbenempfindungen.* Wirkliches Licht existiert lediglich in unserer Empfindung; außerhalb unserer Empfindung kann es höchstens physikalische Ursachen des Lichts, aber schlechterdings kein Licht geben. Unsere Gesichts- und Farbenempfindungen sind also dasjenige, was wir als Körper außer uns sehen.

Dieses Faktum kann auch auf eine andere, direkte Weise konstatiert werden, welche dasselbe vollends über jeden Zweifel erhebt. Betrachten wir irgendeinen Gegenstand, um bei dem einmal gebrauchten Beispiel zu bleiben, einen Stern und drücken von der Seite mit dem Finger auf das Auge, so wird dadurch der gesehene Stern verschoben. Nun kann ein wirklicher Stern durch einen Druck auf unser Auge nicht bewegt werden. Also haben wir hier den experimentellen Beweis dafür, daß das, was wir als Stern am Himmel sehen, in Wahrheit unsere eigene Gesichtsempfindung ist.

So haben wir auf verschiedenen Wegen die Tatsache konstatiert, daß unsere Erfahrung eine Täuschung enthält[1]). Jetzt gilt es, die Natur dieser Täuschung klarzumachen.

Nehmen wir zum Gegenstande unserer Betrachtung die Sonne, die sich uns auf zweifache Weise kundgibt, durch ihr Licht und durch ihre Wärme. An sich ist eine wirklich existierende Sonne ebensowenig warm als leuchtend. Sie erzeugt, wie schon bemerkt worden, bloß eine wellenförmige Bewegung, welche, nach und nach sich ausbreitend, endlich unseren Leib trifft und die Nervenenden affiziert. Durch die Affektion der Hautnerven entsteht die Empfindung der Wärme, durch die Affektion der Sehnerven entsteht die Empfindung des Lichts

[1]) Es ist außerdem noch in dem vorhergehenden Artikel kurz gezeigt worden, daß der Begriff des Körpers selbst innerlich leer und logisch widersprechend ist, also unmöglich etwas Wirkliches vorstellen kann.

Digitized by Google

und der Farben. Beiderlei Empfindungen haben die gleiche entferntere Ursache, nämlich eine Ätherbewegung, welche an sich weder warm noch leuchtend oder farbig ist. Beiderlei Empfindungen haben eine ähnliche nächste Ursache, nämlich die Affektion der Nerven, resp. der Haut- und Sehnerven. Aber wie verschieden ist die Rolle, welche die Wärme- und die Gesichtsempfindungen in unserer Erfahrung spielen! Die Wärmeempfindung allein hätte uns höchstens irgendeine äußere Ursache vermuten lassen, aber über die Beschaffenheit dieser Ursache durchaus keine Auskunft geben können. Dagegen sehen wir in unserer Gesichtsempfindung scheinbar die Sonne selbst. Alle Menschen glauben, eine und dieselbe, allen gemeinsame, außer uns liegende Sonne direkt zu sehen, und es fällt ihnen nicht im Traume ein, daß jeder von ihnen in Wahrheit nichts anderes sieht, als seine eigene Gesichtsempfindung, welche von den Gesichtsempfindungen anderer Menschen durchaus getrennt, wiewohl mit diesen gleichartig ist; daß die Sonne, die er sieht, in Wahrheit ein ganz anderer Gegenstand ist, als die Sonne, welche der neben ihm Stehende sieht, ebenso wie seine Wärmeempfindung durchaus verschieden ist von der Wärmeempfindung eines anderen Menschen, auch wenn sich beide an demselben Feuer wärmen.

Was ist der Grund dieses Unterschiedes zwischen den Wärme- und den Gesichtsempfindungen? Unsere Gesichtsempfindungen sind eben von Natur aus darauf eingerichtet, uns als Körper im Raume zu erscheinen, was bei den Wärmeempfindungen nicht oder wenigstens nicht in gleicher Weise der Fall ist. Und so folgerichtig ist dieser Schein durchgeführt, daß unsere ganze Erfahrung und die erfahrungsmäßige Wissenschaft darauf beruht. Für unsere Erfahrung existiert die Sonne, die wir sehen, wirklich außer uns. Eben die Sonne, die wir mit Augen sehen, erleuchtet unsere Tage, erwärmt unsere Haut, erzeugt alles Leben und alle Bewegung auf der Erde und erhält die Erde selbst in ihrer Bahn. Man kann die Sonne durch ein Teleskop betrachten, dann erscheint sie viel größer und enthüllt manches auf ihrer Oberfläche, was dem unbewaffneten Auge verborgen bleibt. Man kann endlich die Entfernung der Sonne von uns messen, diese Entfernung ist sogar schon gemessen worden und beträgt gegen zwanzig Millionen Meilen.

Digitized by Google

Gerade der letztangeführte Umstand ist am besten geeignet, die wunderbare Natur der Täuschung, welche unsere Erfahrung bedingt, uns klarzumachen. Damit die Entfernung der Sonne von uns gemessen werden kann, ist es offenbar nötig, daß nicht etwa bloß irgendeine Wirkung der Sonne, sondern die Sonne selbst und deren Ort im Raume in unserer Wahrnehmung gegeben sei. Ohne faktische Data, welche den Ort der Sonne selbst mit implizieren, kann deren Parallaxe[1]), mithin auch deren Entfernung nicht gemessen werden. Nun ist es natürlich von vornherein schlechthin undenkbar, daß ein wirklich außer uns liegender und gar Millionen von Meilen entfernter Gegenstand in unserer Wahrnehmung liegen, von uns selbst gesehen werden könnte. Eine wirklich existierende Sonne ist ja überhaupt an sich vollkommen dunkel, kann also schon ihrer Natur nach nicht gesehen werden. Und selbst das, was von ihr zu uns gelangen kann, ihre entfernte Wirkung, teilt sich unserer Wahrnehmung nicht unmittelbar mit, sondern affiziert bloß unseren Sehnerv, welcher lediglich infolge seiner „spezifischen Energie", wie es die Physiologen nennen, Licht in uns bewirkt. Die nächste und eigentliche Ursache des Lichts und des Sehens ist eine Affektion des Sehnerven, von der wir jedoch nichts wissen. Und wenn wir sogar von dieser nächsten Ursache nichts wahrnehmen und nichts wissen, wieviel weniger können wir die so sehr viel weiter entfernte, durch so viele Zwischenglieder wirkende Ursache, die Sonne daraus erschließen oder gar selbst sehen und ihren Ort im Raum bestimmen? Dies ist offenbar schlechthin unmöglich, und es ist ja auch oben experimentell bewiesen worden, daß das, was wir als eine Sonne außer uns sehen, in Wahrheit nichts anderes als unsere eigene Gesichtsempfindung ist; denn die gesehene Sonne wird durch einen Druck auf unser Auge verschoben.

Die Sonne, die wir sehen und deren Entfernung von uns

---

[1]) Die Parallaxe der Sonne ist der Winkel, unter welchem unsere Erde, *von der Sonne aus betrachtet,* erscheint. Aus der Größe dieses Winkels und der Größe des Erddurchmessers läßt sich die Entfernung der Sonne von der Erde erschließen. Aber damit wir diesen Winkel selbst messen können, ist es offenbar nötig, daß wir die Sonne gerade an dem Orte sehen, den sie im Raume einnimmt.

Digitized by Google

gemessen worden ist, existiert also in Wahrheit nicht außerhalb unserer Wahrnehmung. Zur Erkenntnis einer außer uns liegenden Sonne kann dagegen unsere Gesichtsempfindung ebensowenig faktische Data enthalten, als unsere Wärmeempfindung, welche ja mit jener eine gleiche oder ähnliche nächste äußere Ursache (nämlich eine unbekannte Affektion der Nerven) hat. Aber unsere Gesichtsempfindungen sind eben von Natur aus derart organisiert, daß wir alle in denselben — und zwar ein jeder bloß in den seinigen, denn fremde Empfindungen liegen ihm natürlich fern — eine für alle gleiche und allen gemeinsame Sonne mit vollkommener faktischer Konsistenz sehen. Die Körperwelt, die wir wahrnehmen, ist ein bloßer Schein, aber dieser Schein ist derart organisiert, daß alles gerade so zugeht und eintrifft, *als ob* die wahrgenommene Körperwelt außer uns existierte. Alle Wirkungen erfolgen gemäß diesem Schein, und darum hat unsere Erfahrung und die darauf beruhende Wissenschaft vollkommene empirische und praktische Gültigkeit[1]). Durch die Konstatierung des Umstands, daß unsere Erfahrung auf einer Täuschung beruht, wird also der Erfahrung und der Naturwissenschaft von ihrem wahren Wert und ihrem wahren Recht kein Titelchen geraubt; aber auf eine unbedingte, metaphysische Wahrheit und Gültigkeit darf sie allerdings keinen Anspruch machen. In der Praxis und in der

[1]) Man verstehe also meine oben gegebenen Darlegungen nicht etwa so, als ob ich sagen wollte, die Sonne und die Sterne seien weiter nichts, als Gesichtsempfindungen in uns. Empirisch existiert die Sonne und existieren die anderen Himmelskörper wirklich, ebenso wie unsere Erde wirklich existiert und in dem gleichen Sinne; nämlich in dem Sinne, daß der Anblick der Himmelskörper uns die Gewißheit gibt, daß wir unter geeigneten Umständen noch unzählige andere Wahrnehmungen von den Himmelskörpern erhalten würden, welche alle den Grundgesetzen unserer Erfahrung entsprechen. Wenn wir z. B. eine Reise nach dem Planeten Mars machen könnten, so würden wir dort wirklich einen Himmelskörper finden von eben den Dimensionen, welche unsere irdischen Astronomen angeben, und den wir ebenso würden erforschen können, wie wir unsere Erde erforscht haben. Wir würden dabei sehr viele neue Erfahrungen sammeln; doch würden alle unsere Erfahrungen auch dort, wie hier, aus nichts anderem als unseren Sinneseindrücken bestehen, welche uns als Körper im Raume erscheinen. Dies alles gehört zur folgerichtigen Organisation des natürlichen Scheins, der unsere Erfahrung bedingt, und hat darum die Art der Gewißheit, welche unserer Erfahrung überhaupt eigen ist.

Digitized by Google

Erfahrungswissenschaft ist der Realismus allein am Platze und in vollem Recht, aber der Realismus in der Philosophie, der Realismus als metaphysische Theorie ist eine kindische Verirrung, ist die Verleugnung der wirklichen Philosophie selbst.

Man sollte nun meinen, daß diese Einsicht allen Philosophen geläufig und überhaupt die Frage nach dem Dasein oder Nichtsein der Körper schon längst definitiv entschieden sei. Denn von der Entscheidung dieser Frage hängt offenbar die ganze Gestaltung und das Schicksal der Philosophie ab. Wenn es für die Praxis und die empirische Wissenschaft gleichgültig ist, ob die wahrgenommene Körperwelt wirklich existiert oder nicht, wenn für diese der natürliche Schein infolge seiner strengen Folgerichtigkeit und Gesetzmäßigkeit die gleichen Dienste wie die Wirklichkeit selbst leistet und die gleiche Bedeutung wie diese hat, so ist dies bei der Philosophie durchaus nicht der Fall. Für die philosophische Betrachtung der Dinge macht es vielmehr einen radikalen Unterschied aus, ob die Welt, in der wir leben, eine, wenn man so sagen darf, ehrliche Wirklichkeit ist, die sich bloß für das gibt, was sie ist, oder ob dieselbe eine Welt des Scheins ist. Eine von der empirischen Wissenschaft verschiedene Philosophie kann es überhaupt nur dann geben, wenn die empirische Wissenschaft auf Täuschung beruht und darum keine unbedingt wahre Erkenntnis liefert, welche zu suchen eben die Aufgabe der Philosophie ist. In dieser Frage das Wahre verkennen, heißt also von wirklicher Philosophie nicht die ersten Anfänge kennen. Und dies ist, wie man weiß, fast allgemein der Fall. Gerade die gegenwärtigen Philosophen sind von der richtigen Einsicht in diesem Punkte weiter als je entfernt. Unter dem Druck der jetzt vorherrschenden Empirie stehend, geben sie sich Mühe, den Realismus zu „beweisen", d. h. sich der natürlichen Täuschung mit Gewalt selbst zu unterwerfen und versperren sich auf diese Weise selbst den Weg zur wahren Auffassung und zum wirklichen Verständnis der Tatsachen.

Um so erfreulicher ist es, zu sehen, daß hervorragende Vertreter der Naturwissenschaft selbst, wie *Helmholtz* und *Du Bois-Reymond*, zu der richtigen Einsicht gelangt sind, daß das Naturerkennen keine unbedingte, metaphysische Gültigkeit hat,

Digitized by Google

kein in vollem Sinne wahres Erkennen ist; daß das einzige unanfechtbare Ergebnis der Naturforschung die Konstatierung der Gesetze der Erscheinungen ist, wie ich es im vorhergehenden Artikel gezeigt habe. In dem nachfolgenden Artikel werde ich ferner zeigen, daß ohne diese Einsicht ein klares und richtiges Verständnis der Natur der Menschen selbst, namentlich der höheren, moralischen Seite seines Wesens nicht möglich ist.

Digitized by Google

VERSÖHNUNG VON WISSENSCHAFT UND RELIGION.

Es sei mir gestattet, den vorliegenden Artikel mit den Worten eines anderen einzuleiten, welche die Wichtigkeit des hier behandelten Problems trefflich charakterisieren. Ein nach Amerika ausgewanderter Deutscher, *Reinhold Solger,* ein, wie berichtet wird, sehr talentvoller und kenntnisreicher Mann, der aber durch die Umstände verhindert worden ist, eine bleibende Leistung zu hinterlassen, hat bei der Schillerfeier in Boston, im Jahre 1859, eine Ansprache gehalten, welcher ich die folgenden Worte entnehme:

„Wissen Sie, woran noch alle Nationen zugrunde gegangen sind? Daran, daß sie an der Aufgabe erlahmten, den Idealismus des Herzens mit den Tatsachen eines verständiger gewordenen Lebens und einer fortgeschrittenen Wissenschaft zu versöhnen. Dadurch spalteten sich die Ernsteren in zwei fanatischen Parteien, der Altgläubigen und Atheisten, während die große Masse täglich frivoler wurde. Alle Völker sind an der innerlichen Indifferenz ihrer Überzeugungen zugrunde gegangen. Kein Volk hat je als durch einheitliche Überzeugung geblüht. In der Jugend der Völker ist diese Überzeugung naiv. Aber es kommt die Zeit, und sie ist jetzt da, wo sie durch den Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben hindurch sich zur bewußten Philosophie erheben muß, wenn nicht alle sittliche und geistige Energie hinsiechen soll[1])."

Man wird diese Äußerungen kaum für übertrieben halten. Ja, die seither mit den Kommunarden, Nihilisten und anderen Anarchisten gemachten Erfahrungen lassen die Sache in einem noch ernsteren Lichte erscheinen. Denn sie zeigen, daß der zwischen Religion und Wissenschaft bestehende Gegensatz und die daraus hervorgehende Irreligiosität und moralische Zucht-

[1]) Angeführt in *Fr. Kapps Aus und über Amerika,* 1. Bd. 1876, S. 372—73.

Digitized by Google

losigkeit schon eine neue furchtbare Barbarei erzeugt haben, welche den Bestand der ganzen Zivilisation bedroht. Dauert die bisherige Anarchie, Verwirrung und Ratlosigkeit auf geistigem Gebiete ins Unbestimmte weiter fort, so muß der Untergang der Zivilisation schließlich die unausbleibliche Folge davon sein. Denn es sind in neuer Zeit Fragen aufgetaucht, welche, wie z. B. die soziale Frage, bloß durch die moralische Macht gelöst und erledigt werden können, und gerade die moralische Macht verliert infolge des Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Religion im Geiste der Menschen immer mehr an Boden. Man kann also mit Recht sagen, daß die Versöhnung von Wissenschaft und Religion die Hauptaufgabe unserer Zeit ist, von deren Lösung das Sein oder Nichtsein der Zivilisation selbst, die Erhaltung oder Preisgebung der Errungenschaften des geschichtlichen Lebens abhängt.

In dem Nachfolgenden will ich nun versuchen zu zeigen, daß eine Versöhnung von Wissenschaft und Religion nicht allein möglich ist, sondern bei einer unbefangenen Auffassung der Tatsachen sich sogar von selbst ergibt. Aber es kommt freilich alles auf die genaue und unbefangene Auffassung der Tatsachen, infolge der eigentümlichen Beschaffenheit der Dinge dieser Welt (wir selbst mit einbegriffen), oft ohne schwere innere Opfer nicht zu ermöglichen; solche zu bringen ist aber nicht jedermanns Sache. Zwar versichert jedermann bereitwillig, daß er die wahre Einsicht über alles schätze und deren Erlangung alle anderen Rücksichten unterordnen würde. Allein dies ist bei den meisten wenn nicht Heuchelei, so doch eine reine Einbildung. Vielmehr kann man den meisten Menschen kein größeres Leid antun, als wenn man ihre Illusionen zerstört und ihre Irrtümer widerlegt. Es ist also klar, daß die meisten Menschen von dem Wert der wahren Einsicht keine Ahnung haben und daß eine unbefangene Auffassung der Tatsachen für dieselben fast eine Unmöglichkeit ist. Ohne diese kann aber auf theoretischem Gebiete nichts erreicht werden. Zu erkennen, was ist, und gerade so, wie es ist, das muß unser unbeugsamer Entschluß, ja unsere Leidenschaft sein. Erst wenn diese Gesinnung bei uns festgegründet ist, dürfen wir hoffen, in unser Denken Klarheit und Harmonie zu bringen. Wie auf dem praktischen Gebiete

Digitized by Google

der große Meister mit Recht gesagt hat: „Suchet das Reich Gottes und alles übrige wird euch von selbst zufallen", so gilt gleicherweise auf dem theoretischen Gebiete der Spruch: Suchet die wahre Einsicht und alles übrige wird euch von selbst zufallen.

I.

Die alten Formen des religiösen Glaubens stehen zu der Wissenschaft in einem unversöhnlichen Gegensatz und sind infolge davon einem unrettbaren Untergang verfallen. Wir sehen denn auch, daß in der christlichen Welt, seitdem das Christentum besteht, der Glaube noch nie so tief untergraben und erschüttert worden war wie in unseren Tagen. Man nennt oft das 18. Jahrhundert das Jahrhundert des Unglaubens *par excellence*. Allein der Unglaube des 18. Jahrhunderts war ein sehr oberflächlicher und, wenn man so sagen darf, unsolider im Vergleich mit dem gegenwärtig herrschenden. Dies beweist klar der Umstand, daß am Anfang unseres Jahrhunderts eine vorübergehende Wiederbelebung der alten Formen des Glaubens eintreten konnte. Etwas Ähnliches ist in Zukunft nicht mehr möglich; denn gegenwärtig hat der Unglaube ganz anders mächtige Grundlagen und Motive. Auch ist derselbe jetzt weit mehr verbreitet als in irgendeiner früheren Zeit. Selbst von Spanien, dem klassischen Lande des Glaubens, wird berichtet, daß der Unglaube unter den gebildeten Klassen vorherrschend geworden ist. Von Deutschland und Frankreich gar nicht zu reden; in diesen Ländern ist der Unglaube schon tief in die Volksmassen selbst eingedrungen. In Italien gar soll der Unglaube und der religiöse Indifferentismus schon aller Klassen und Schichten der Bevölkerung sich bemächtigt haben[1]). Und endlich ist auch das puritanische England von dem neuen Übel ergriffen worden. Und zwar scheint dort in der letzten Zeit ein merkwürdig rascher, fast plötzlicher Zusammenbruch des Glaubens unter den Gebildeten stattgefunden zu haben. Noch vor kurzem durfte selbst ein so allgemein geachteter Mann wie *St. Mill* es nicht wagen, seine Ansichten über die Religion öffentlich auszu-

[1]) Vgl. *Laveley, Lettres d'Italie*, 1878—1879.

Digitized by Google

sprechen, und jetzt schon hat sich dort der „Agnostizismus“[1]) so sehr verbreitet, daß in den Zeitschriften Artikel darüber erscheinen, wie sich ein *agnostic* auf dem Lande verhalten soll, ob es für ihn ratsam und mit seinem Gewissen vereinbar ist, die Kirche zu besuchen, usw.

Die Gründe dieses allgemeinen Verfalls der alten Formen des religiösen Glaubens sind bekannt, müssen jedoch hier kurz angedeutet werden. Alle die alten Formen des religiösen Glaubens gehen von der Annahme aus, daß der Lauf der Natur und des Menschenlebens von Mächten abhängt, welche ein dem menschlichen ähnliches Wesen haben, gleich den Menschen fühlen, wollen und denken, und gleich den Menschen durch Bitten (Gebete) und Geschenke (Opfer) in ihren Entschlüssen beeinflußt werden können. Wiewohl diese Annahme keine Grundlage und Rechtfertigung in der Wirklichkeit hat, vielmehr durch die Erfahrung aller Zeiten und aller Orten widerlegt wird, so war dieselbe dennoch der feste Glaube der Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten. Daraus ersieht man, wie kolossal die Macht der bloßen Einbildung bei den Menschen ist, und nebenbei auch, wie wenig Gewicht man auf den sogenannten *consensus gentium* legen darf. Ja, dieser allgemeine Glaube der Menschen würde trotz seiner Grundlosigkeit nie erschüttert werden können, wenn man gegen denselben bloß das Zeugnis der gewöhnlichen Erfahrung anzuführen hätte. Aber die Sachlage änderte sich wesentlich, als die wissenschaftliche Erfahrung in die Schranken trat. Die Wissenschaft begnügt sich nämlich in nichts mit dem bloßen Augenmaß und mit bloß annähernden Ergebnissen, die man je nach Neigung so oder anders auslegen kann. Sie dringt überall auf die genaueste Bestimmtheit, mißt und wägt alles, unterwirft es hundertfältig dem Experiment und ruht nicht eher, als bis sie das präzis formulierte unwandelbare Gesetz der Erscheinungen entdeckt hat. Nun hat die Wissenschaft nach und nach alle Gebiete der Natur durchforscht und überall das gleiche Ergebnis bestätigt gefunden, nämlich dies, daß alles in der Natur nach unwandelbaren Gesetzen geschieht,

---

[1]) Der Agnostizismus ist die Annahme, daß wir von dem Unbedingten und Übersinnlichen nichts wissen können.

Digitized by Google

welche in dem Wesen der stofflichen Substanzen ihren Grund haben.

Ein Gebiet der Natur, die Welt der organischen Gebilde schien zwar längere Zeit eine Ausnahme davon zu machen. In den Organismen schienen Vorgänge stattzufinden und Erzeugnisse zuwege gebracht zu werden, welche nach bloß physikalischen und chemischen Gesetzen nicht erklärbar sind. Hier suchte daher der alte Glaube seine letzte Verschanzung. Was auch von der unorganischen Natur gelten möge, die organische Natur war ihm ein Beweis dafür, daß ein weiser Schöpfer in der Welt schalte und wirke. Aber endlich ist auch dieses letzte Bollwerk vernichtet worden. Ich brauche kaum zu sagen, daß dies hauptsächlich durch *Darwin* geschah. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob die Lehre *Darwins* von der Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl wahr und genügend bewiesen ist oder nicht. Das wäre auch überflüssig. Denn selbst wenn diese Lehre nicht wahr ist, so kann doch der alte Glaube dadurch nichts gewinnen. Denn erstens steht es fest, daß in der organischen Welt ebensowenig wie in der unorganischen irgendeine Spur eines willkürlich wirkenden Prinzips wahrzunehmen ist. Auch in der organischen Welt geschieht alles streng gesetzmäßig und auch dort wirken keine anderen Kräfte, als die physikalischen und chemischen Kräfte der Elemente, aus denen die Organismen zusammengesetzt sind. Und zweitens hat *Darwin* denn doch wenigstens die Tatsache der Evolution, der Entwicklung der höheren Tierarten aus den niedrigeren festgestellt, damit also die Annahme einer Gottähnlichkeit des Menschen, diese Grundvoraussetzung der alten Religionen, zerstört und zugleich auf das faktische Verfahren der Natur bei der Erzeugung und Entwicklung der lebenden Wesen ein Licht geworfen, welches die Voraussetzungen des alten Glaubens gleichfalls ausschließt. Das Verfahren der Natur besteht, wie er gezeigt hat, darin, ein Übermaß von lebenden Keimen und Wesen zu erzeugen, welche dann gänzlich sich selbst und den Einflüssen der äußeren Umstände überlassen werden, wovon die Folge bei den lebenden Wesen ein allgemeiner Kampf ums Dasein, der Untergang der Mehrzahl und das Überleben der Meistbegünstigten ist. Dieses Verfahren ist so ziemlich das

Digitized by Google

Gegenteil von dem, was man von einem weisen, gerechten und wohlwollenden Schöpfer hätte erwarten dürfen[1]).

So kann man im allgemeinen sagen, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaft für den alten religiösen Glauben vernichtend sind, und daß dessen Untergang daher nur noch eine Frage der Zeit ist. Wenn in der Natur ein Geist wirkt, so ist es ein sozusagen schlafender Geist, den man höchstens mit einem Nachtwandler vergleichen kann, welcher ja auch in seinem bewußtlosen Zustande die wunderbarsten Dinge verrichtet, aber doch hinter dem normalen Menschen im Vollbesitz seiner Vernunft weit zurücksteht. Dagegen in der Natur die Offenbarung eines Gottes sehen — ob man nun unter Gott ein mit Willkür und Bewußtsein wirkendes Prinzip oder das Ideal der Vollkommenheit, oder, was das Gewöhnlichste ist, beides zugleich versteht —, ist gegenwärtig nicht mehr möglich. Denn gerade die Naturforschung, welche in das Wesen der Natur am tiefsten eindringt, findet am allerwenigsten die Offenbarung eines Gottes in derselben[2]).

II.

Nachdem die Naturwissenschaft in dem Bewußtsein vieler Menschen den religiösen Glauben zerstört hat, war nichts natürlicher, als daß bei den meisten also Bekehrten die Naturwissenschaft selbst die Stelle der Religion einnahm. Wohl gibt es auch unter den vom alten Glauben Abgefallenen manche, welche einsehen, daß die Religion etwas Ewiges, Höchstberechtigtes und Unzerstörbares ist, daß die alten Formen der Religion ihr nicht wesentlich sind, vielmehr nur sehr inadäquate Einkleidungen ihres Wesens darstellen. Solange man aber

[1]) Dieses Verfahren ist wie dazu geschaffen, die Erhaltung und einige relative Vervollkommnung der lebenden Geschlechter durch die größte mögliche Summe von Leiden zu erkaufen.

[2]) Wenn die Natur uns Gott offenbarte. d. h. offenbar machte, so wäre ja Zweifel und Meinungsverschiedenheit in dieser Hinsicht gar nicht möglich. Dies ist aber so wenig der Fall, daß vielmehr umgekehrt das Hereinziehen der Natur in das Gebiet der Religion den Gottesbegriff stets verdunkelt und die Verschiedenheit und den Streit der religiösen Meinungen selbst erzeugt hat. Denn die Natur ist in ihren Grundzügen ungöttlich, wie es weiter unten noch hervorgehoben werden wird.

Digitized by Google

nicht einsieht, worin denn eigentlich das wahre Wesen der Religion bestehe und wie dieselbe mit den Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang gedacht werden könne, werden die meisten Menschen, welche mit den alten Formen der Religion gebrochen haben, von Religion überhaupt nichts wissen wollen. So sehen wir denn, daß gegenwärtig eine Anschauungsweise vorherrschend geworden ist, die man am passendsten *Naturalismus* nennen kann. Denn die Vertreter und Anhänger dieser Anschauungsweise halten eben das sinnlich Wahrnehmbare, das, was man schlechtweg „die Natur" nennt, für das Einzige, worum sich der Mensch zu kümmern hat. Diese Anschauungsweise wollen wir jetzt einer kurzen Prüfung unterwerfen.

Welchen Standpunkt nimmt dieser moderne Naturalismus ein? Den Standpunkt des Tieres und des Kindes, welche nichts anderes kennen, als was man mit Augen sehen und mit Händen greifen kann. Nur nehmen die gebildeten Anhänger des Naturalismus diesen Standpunkt mit Absicht und Bewußtsein ein. Sie wollen von nichts anderem wissen, als was man mit Händen greifen und mit Augen sehen kann. Allerdings muß man zwei Schattierungen des modernen Naturalismus unterscheiden. Die einen nämlich behaupten, daß das sinnlich Wahrnehmbare, das Erfahrungsmäßige, die Natur das einzige Wirkliche sei, und daß es außerhalb der Erfahrung überhaupt nicht gebe. Diese Art des Naturalismus wird bald als „Monismus", bald als „Materialismus" bezeichnet. Andere dagegen zeigen sich etwas besonnener, sie wollen nicht so dogmatisch verfahren, geben vielmehr zu, daß es möglicherweise auch außerhalb des Kreises der Erfahrung etwas gebe. Aber sie behaupten, 1. daß wir von diesem jenseit der Erfahrung Liegenden schlechterdings nichts wissen können, und 2. daß dasselbe zu unserem inneren Wesen und Leben in keiner Beziehung stehe und uns also gar nicht angehe. Diese Schattierung vertritt der englische „Agnostizismus" und *Aug. Comtes* sogenannte „positive Philosophie". Man sieht, daß zwischen diesen beiden Schattierungen des Naturalismus in keinem wesentlichen Punkte ein Unterschied besteht. Für beide ist der Mensch ein bloßes Tier, die höchste Art der Gattung Säugetier. Für beide ist der Mensch ein bloß physisches Wesen und lediglich den physischen Gesetzen untertan.

Digitized by Google

Dahin sind wir also gekommen. Nachdem die Menschheit aus der tiefsten Nacht des Wahns, der Unwissenheit und Barbarei sich so weit emporgearbeitet hat, nachdem sie die Wissenschaft geschaffen, eine rechtliche Ordnung eingeführt, herrliche Muster moralischer Hoheit und Vollkommenheit hervorgebracht und auch Scharen großer Dichter und Künstler erzeugt hat, welche uns eine höhere, ideale Welt in sinnlichen Formen vorführen, wird ihr schließlich zugemutet, zurückzukehren auf den Standpunkt des Tieres und des Kindes? Wollen die Anhänger des Naturalismus den von der Menschheit gemachten Fortschritt leugnen? Nein, gewiß nicht. Nun, dann wollen wir ihnen zeigen, daß dieser Fortschritt lediglich durch Kräfte hervorgebracht worden ist, welche für ihre Theorie nicht existieren und mit derselben logisch unverträglich sind.

Die Grundvoraussetzung des Naturalismus ist die, daß es keine andere Ordnung als die physische Naturordnung und keine anderen Gesetze als die physischen Gesetze gebe. Nun muß man sich vor allen Dingen die wesentliche Eigentümlichkeit der physischen Ordnung und der physischen Gesetze klarmachen. Diese Eigentümlichkeit besteht in folgendem: Auf physischem Gebiete ist das physisch Stärkere, sei es eine Kraft, ein Tier oder ein Motiv, stets notwendig und unausbleiblich das Siegende und Überwiegende. Ja, das „Überwiegende“ und das „physisch Stärkere“ sind sogar im Sinne der physischen Ordnung Wechselbegriffe. Denn alle Messung physischer Kräfte ist bloß eine Vergleichung derselben und wir können also die Größe einer physischen Kraft nur daraus ersehen, welche anderen Kräfte dieselbe überwindet. Um z. B. zu erfahren, welches von zwei gegebenen Gewichten das größere ist, müssen wir eben beide auf die Wage legen und zusehen, welches von den beiden die Schale zum Sinken bringt.

Nun hat aber der Mensch das Bewußtsein einer moralischen Ordnung und moralischer Gesetze, nach welchen nicht das physisch Stärkere, sondern *das höher Berechtigte* siegt und überwiegt. Moralische Gesetze, als Gegenteil der physischen, gibt es dazu noch von zweierlei Art, nämlich die logischen und die eigentlich moralischen Gesetze, die Normen des Denkens und die Normen des Wollen und Handelns. Beide Arten sind

Digitized by Google

von physischen Naturgesetzen radikal verschieden. Hier der kurze Nachweis davon.

Wenn wir die Wahrheit einer regelrecht und ausreichend bewiesenen Lehre einsehen und anerkennen, unter Ausschluß aller anderen Lehren über denselben Gegenstand, so geschieht dies nicht deshalb, weil der wahren Lehre eine größere physische Stärke — die Macht des Beweises ist keine physische Macht —, sondern weil ihr die höhere Berechtigung innewohnt. Das Bewußtsein dieser höheren Berechtigung genügt bei jedem normal gearteten Menschen, um alle entgegenwirkenden Motive zu überwinden. Ebenso auf praktischem Gebiete, wenn das Recht in uns über das Unrecht siegt, so geschieht dies nicht deshalb, weil ihm eine größere physische Stärke — oft genug ist das Gegenteil der Fall —, sondern weil ihm die höhere Berechnung innewohnt. Das Bewußtsein davon ist bei jedem rechtschaffenen Menschen stark genug, um alle entgegenwirkenden Motive zu überwinden.

Jetzt können wir zeigen, daß, wenn das Bewußtsein des höher Berechtigten nicht eine Macht über den Menschen besäße, wenn der Mensch lediglich den physischen Gesetzen untertan wäre, nach welchen stets das physisch Stärkere das Siegende ist, weder Wissenschaft noch Moralität und rechtliche Ordnung möglich wäre. Hierin erweisen sich die Voraussetzungen des Naturalismus als mit den Tatsachen schlechthin unvereinbar.

Was das Denken und Wissen anbetrifft, so haben wir den Vorteil, die Voraussetzungen des Naturalismus von einem der talentvollsten Vertreter desselben treffend, ja drastisch geschildert zu sehen. *H. Taine,* ein Mann von vielen Kenntnissen und einer vielseitigen Begabung, sagt nämlich darüber folgendes:

„Die einfachste mentale Verrichtung, eine Sinneswahrnehmung, eine Erinnerung, die Anwendung eines Namens, ein gewöhnliches Urteil ist das Spiel einer komplizierten Mechanik, das gemeinsame Schlußerzeugnis eines millionenfältigen Räderwerks, dessen Teile, ähnlich denen einer Uhr, blindlings ziehen und stoßen, jeder für sich, jeder bewegt durch seine eigene Kraft und erhalten in seinem Amt durch Kompensationen und Gegengewichte. Wenn der Zeiger die Zeit annähernd richtig zeigt, so ist dies das Resultat eines Zusammentreffens, welches ein Wunder ist,

Digitized by Google

und die Halluzination, das Delirium, die Monomanie, welche an unserer Türe wohnen, sind stets bereit, in uns einzuziehen. Eigentlich ist der Mensch von Natur verrückt, wie der Körper von Natur krank ist; die Gesundheit unseres Geistes ist, wie die Gesundheit unserer Organe, bloß ein häufiges Gelingen und ein schöner Zufall" [1]).

So ist die Sache nach den Voraussetzungen des Naturalismus in der Tat beschaffen. Was der Mensch glaubt und verneint, ist danach die unausbleibliche Folge davon, wie die Zellen und Fasern seines Gehirns bewegt und affiziert werden. Und da diese Zellen und Fasern selbstverständlich lediglich physischen Einflüssen gehorchen, so ist eine wahre, logisch gültige, mit den Dingen und Tatsachen draußen übereinstimmende Einsicht ein reines Wunder. Um vollends das Dasein einer ganzen Wissenschaft, d. h. eines *logisch* zusammenhängenden Komplexes oder Systems wahrer Einsichten zu erklären, muß der Naturalismus eine solche Masse von Wundern annehmen, vor welcher selbst ein Altgläubiger zurückschrecken würde. Ich brauche kaum zu sagen, wie wenig hierin die Voraussetzungen des Naturalismus den Tatsachen entsprechen. Die Überzeugungen zwar nicht aller, aber doch vieler Menschen sind das Ergebnis nicht physischer Einflüsse und Faktoren, sondern einer den logischen Regeln gemäß geführten Prüfung und Forschung, und selbst ihre Irrtümer sind weniger durch physische Ursachen veranlaßt, als durch die Unfähigkeit, alle Seiten der Dinge zu sehen. Jedenfalls ist sich jeder Mensch von gesundem Verstande der Pflicht und der Notwendigkeit bewußt, nur dasjenige zu glauben, was bewiesen werden kann, und sein Denken lediglich den logischen Gesetzen und Forderungen gemäß zu gestalten. Die Naturalisten stellen selbst diese Forderung obenan und verleugnen somit faktisch ihre eigene Theorie.

Man wird unschwer einsehen, daß auch auf dem praktischen Gebiete das gleiche gilt. Die Vertreter des neuen Naturalismus und „Evolutionismus" geben sich viele Mühe, um zu zeigen, wie das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung, der inneren Verbindlichkeit, das Gute zu tun, bei den Menschen entstanden ist;

[1]) *Taine, Les Origines de la France contemporaine,* vol. I, 3. éd. 1876, p. 312.

Digitized by Google

und sie glauben fest, daß dieses Bewußtsein unter dem Einfluß der Evolutionslehre zu immer größerer Macht anwachsen werde. Hierin zeigen sie eine geistige Blindheit, welche kaum begreiflich ist. Denn wie auch das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung entstanden sein mag, nach den Voraussetzungen des Naturalismus ist dasselbe ja eine pure Illusion. Innere Verpflichtung und moralische Forderungen haben selbstverständlich keine Geltung bei einem bloßen Naturwesen, welches lediglich den physischen Gesetzen untertan ist, bei welchem also das physisch stärkere Motiv notwendig und unausbleiblich überwiegt. Mit der Ausbreitung des Naturalismus würden mithin immer größere Massen von Menschen zu der Einsicht gelangen, daß die Annahme eines moralischen Gesetzes, einer inneren Verpflichtung, das höher Berechtigte zur Geltung zu bringen, ein bloßer Wahn, daß Lust, Schmerz und der Kampf der Interessen die einzigen realen Faktoren sind, mit denen sie zu rechnen haben. Ja, wenn die Anhänger des Naturalismus selbst von Lust, Schmerz und Interesse als von selbständigen Motiven sprechen, so ist das schon eine Akkomodation an den gesunden Menschenverstand, welche mit ihrer Theorie, streng genommen, unverträglich ist. Denn nach der Theorie sind die Gefühle, die Wünsche und Willensentschlüsse eines Menschen keine selbständige Fakta, sondern notwendige und unausbleibliche Folgen gewisser unbekannter Vorgänge im Gehirn. Was der Mensch will und tut, das hängt nach dieser Theorie, ebenso wie das, was er glaubt, lediglich von der Art ab, wie die Zellen und Fasern seines Gehirns vibrieren und sich bewegen. Aber an Zellen und Fasern moralische Forderungen zu stellen, wird selbst ein Anhänger des Naturalismus nicht versuchen.

Glücklicherweise stimmt auch in diesem Punkte die naturalistische Lehre mit den Tatsachen nicht überein. Das Leben und die Geschichte zeigen viele Beispiele von Menschen, bei welchen das Bewußtsein von Pflicht mächtig genug war, um die stärksten Triebe ihrer physischen Natur zu überwinden. Viele Menschen haben die schwersten Opfer gebracht, ja ihr Leben selbst hingegeben, um höhere Ziele zu fördern, das höher Berechtigte zur Geltung zu bringen. Aber auch im allgemeinen wird kein anständiger Mensch Pflichtvergessenheit und Unrecht-

Digitized by Google

tun bei sich selbst durch den Einfluß irgendwelcher physischen Ursachen rechtfertigen wollen, wenigsten solange er seiner Sinne mächtig ist.

Kurz gesagt, die Anhänger des Naturalismus verkennen nichts Geringeres, als die Haupttatsache in dem Wesen und Leben des Menschen, den Umstand, daß der Mensch nicht bloß ein physisches, sondern zugleich auch ein moralisches Wesen ist; daß er ein Bürger nicht bloß dieser niederen, sondern zugleich auch einer höheren Welt ist. Welches der Sinn und Grund dieser Doppelseitigkeit in der Natur des Menschen, dieses Dualismus des Physischen und des Moralischen in ihm ist, das werde ich weiter unten zeigen. Hier genügt vorläufig der Nachweis, daß, wenn der Mensch ein bloßes Tier, ein bloß physisches Wesen wäre, weder Wissenschaft noch Kunst, weder Moralität noch rechtliche Ordnung, kurz nichts von alledem möglich wäre, was eben den Menschen von dem Tiere unterscheidet und seinem Leben einen höheren Wert verleiht.

Daß eine so wichtige Tatsache verkannt werden konnte, das hat einen zweifachen Grund. Erstens den, daß der Mensch eben von Hause aus und in erster Linie ein physisches Wesen ist und die physisch stärkeren Motive bei ihm nur zu oft den Sieg über die höher berechtigten davontragen. Nur höchst langsam und allmählich hat sich der Mensch der Dienstbarkeit der Natur entwunden und dieses Ziel ist auch jetzt noch bei den meisten nur sehr unvollkommen erreicht. Der zweite Grund ist der, daß die höhere, moralische Natur des Menschen für die Mittel und Verfahrungsweisen der sogenannten positiven Wissenschaften ganz unzugänglich ist, da man logische und moralische Gründe und Kräfte weder nach dem Meter messen noch auf der Wage wägen, weder mit dem Skalpel sezieren noch durch das Mikroskop betrachten kann; daß alle realwissenschaftliche Forschung vielmehr schon der Natur der Sache nach bloß diejenigen Tatsachen und Seiten des Menschenwesens berührt, in welchen seine Abhängigkeit von physischen Einflüssen und Faktoren sich dokumentiert. Immerhin ist es ein trauriger Umstand, daß gerade der Fortschritt der exakten Wissenschaften die Menschen dahin führen mußte, die bessere, höhere Seite ihres eigenen Wesens zu verkennen und zu verleugnen.

Digitized by Google

III.

Nachdem gezeigt worden ist, daß der Naturalismus die wichtigsten Tatsachen des Menschenlebens unerklärt läßt, ja durch dieselben direkt widerlegt wird, muß man von vornherein annehmen, daß in den Voraussetzungen des Naturalismus ein fundamentaler Fehler liegt. Dieser Fehler läßt sich mit Präzision angeben und bezeichnen. Der Naturalismus geht von der Annahme aus, daß das Naturerkennen ein im vollen Sinne wahres Erkennen und die Welt der Erfahrung wirklich das sei, was sie uns zu sein scheint. Wäre dies in der Tat der Fall, dann würde die Forderung des Naturalismus, wir sollen uns mit dem Naturerkennen und mit der Welt der Erfahrung begnügen, allerdings gerechtfertigt sein; dann würde aber auch das Unbefriedigtsein mit beiden kaum entstehen können. Allein diese Grundvoraussetzung des Naturalismus ist eben nicht richtig. In einem früheren Artikel habe ich gezeigt, daß zwei hervorragende Meister der Naturwissenschaft selbst, *Helmholtz* und *Du Bois-Reymond*, dem Naturerkennen keine unbedingte Gültigkeit zuschreiben, dasselbe für kein in vollem Sinne wahres Erkennen halten. Ferner habe ich in einem anderen Artikel nachgewiesen, daß unsere Erfahrung eine systematisch organisierte Täuschung enthält, infolge welcher unsere flüchtigen Empfindungen uns als eine Welt von an sich unwandelbaren Substanzen (Körpern) erscheinen. Wer diese Ausführungen nicht verstanden hat, wer in der natürlichen Täuschung befangen bleibt, der kann das wahre Wesen der Religion, d. h. der Anerkennung des Ideals, einer rein moralischen Macht, ohne physische Wirksamkeit, als der höchsten Realität, und der Hingebung an das Ideal als des obersten Zieles und Gesetzes im Menschenleben nie klar begreifen, wie sich aus dem Nachfolgenden herausstellen wird.

Täuschung und Unwahrheit ist eine Abnormität. Also ist eine Welt wie die unsere, welche durch systematisch organisierte Täuschung bedingt ist, eine abnorme. Auch ist unsere Welt voll des Übels und des Bösen, und daß das Übel und das Böse eine Abnormität bilden, das ist etwas Selbstverständliches und ist auch von niemanden — mit Ausnahme etwa einiger verblendeten „Philosophen“ — verkannt worden. Aber die Abnormität

Digitized by Google

ist eben die Abweichung von einer Norm; das Dasein der Abnormität setzt folglich das Dasein einer Norm, von welcher sie abweicht, voraus. Die Norm (d. h. das normale Wesen der Dinge) ist Gott, — unsere abnorme empirische Welt beweist also durch ihr eigenes Dasein das Dasein Gottes außer ihr.

Daß der Mensch ein, wenn auch nur dunkles Gefühl und Bewußtsein von der Abnormität der Welt, des Physischen und von dem Dasein einer höchsten Norm besitzt, das ist es, was ihn über die Tierheit, über die bloße Physis überhaupt erhebt, ihn zu einem moralischen Wesen, zum Bürger einer höheren, moralischen Welt und Ordnung macht und alle seine besten Hervorbringungen ermöglicht. Denn er fühlt eben damit, daß seine sinnliche, physische Natur nicht sein ganzes Wesen ausmacht; daß die wahre Natur und Heimat seines Geistes vielmehr in einem Höheren, Göttlichen liegt, welches auf diese Weise sein eigenes Ideal wird, die Norm, die er auch in dieser niederen Welt nach Kräften zur Geltung zu bringen, sich innerlich (d. h. Kraft seiner eigenen, besseren, normalen Natur) verpflichtet und getrieben fühlt. Daher ist der Spruch des Dichters

> Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
> Ist sich des rechten Weges wohl bewußt

ebenso wahr wie schön. Ja, man muß darüber erstaunen, welche mächtigen Wirkungen dieser „dunkle Drang" in der Menschheit hervorgebracht hat, namentlich wenn man bedenkt, wie außerordentlich dunkel derselbe stets gewesen ist. War er doch bei den Menschen stets mit Ansichten verbunden, welche mit ihm logisch unvereinbar sind und seine Wirksamkeit daher lähmen oder von dem rechten Wege ablenken mußten. Aber allen theoretischen Irrtümern zum Trotz hat das Gefühl des Göttlichen viele Menschen zu den herrlichsten Taten und Schöpfungen begeistert und sie in deren Ausführung geleitet. Man kann nicht ohne Rührung sehen, wie oft die Menschen unbeugsame Rechtschaffenheit bewahrten und voll des echt göttlichen Geistes blieben, trotzdem daß ihre theoretischen Ansichten geeignet waren, sie in eine der richtigen entgegengesetzte Richtung zu drängen. Aber die Irrtümer in den religiösen Anschauungen der Menschen blieben selbstverständlich auch nicht unwirksam. Im Gegenteil, dieselben haben in der Mehrzahl zu allen Zeiten

Digitized by Google

unberechenbaren Schaden bewirkt, haben selbst die verhältnismäßig reine Religion Jesu in einen Molochdienst verkehrt und in unserer Zeit endlich den Verfall der Religion selbst und das Erlahmen aller höheren Aspirationen, alles Strebens nach dem Ideal herbeigeführt. Es ist also von der höchsten Wichtigkeit, das Gefühl des Göttlichen, welches glücklicherweise in den Menschen keineswegs erstorben ist, zur klaren Einsicht zu erheben und zu zeigen, daß im Lichte dieser Einsicht die Versöhnung von Religion und Wissenschaft sich von selbst ergibt.

Der richtige Gedankengang in dieser Frage ist der denkbar einfachste. Ja, derselbe ist vielleicht hauptsächlich gerade infolge seiner Einfachheit nie eingehalten worden. Denn die Menschen werden zu sehr von ihren Gedankengewohnheiten, vorgefaßten Meinungen und Prädilektionen nach allen Seiten hingezogen, um in einer Frage von so vitalem Interesse eine uninteressierte, rein objektive Haltung zu bewahren und der rein logischen Notwendigkeit unbeugsam zu folgen. Hier ist die kurze Skizze dieses Gedankenganges.

Das Dasein des Abnormen beweist, wie schon erwähnt worden, selbst das Dasein einer Norm, d. h. einer normalen Natur der Dinge außer ihm. Nun läßt es sich zeigen, daß in unserer abnormen, auf Täuschung beruhenden empirischen Welt gerade die Individualität der Objekte, darunter auch unsere eigene Individualität durch eine natürliche Täuschung bedingt ist[1]). Also ist die Vielheit und Individualität der empirischen Objekte dem normalen Wesen der Dinge fremd. Das heißt, das normale Wesen der Dinge ist eine Einheit, keine Mehrheit; mit anderen Worten, es gibt nur Einen Gott, Eine wahre Substanz, welche allein die höchste Fülle der Realität besitzt, während die Dinge dieser Welt nur scheinbar sich als Substanzen darstellen, in Wahrheit dagegen bloß flüchtige Phänomena sind und eine nur unvollkommene Art der Realität besitzen.

Ferner: Aus der Norm selbst läßt sich die Abnormität (d. h. die Abweichung von der Norm) selbstverständlich nicht ableiten und erklären. Also ist Gott, die höchste Norm, keine physische

---

[1]) Dies kann ich hier nicht beweisen; wer einen Beweis verlangt, wird ihn im 2. Teil von *Denken und Wirklichkeit* finden.

Digitized by Google

Macht, kein wirkendes Prinzip, keine Ursache des Geschehens, enthält überhaupt nicht den zureichenden Grund der Naturdinge, ihrer physischen Ordnung und ihrer physischen Gesetze. Das Abnorme, also auch unsere in ihren Grundbestimmungen abnorme Welt, ist vielmehr seiner Natur selbst nach unerklärlich, bildet ein ewig unauflösbares Rätsel.

Diese Einsicht ist der Eckstein, auf welchem allein ein richtiges Verständnis von Religion und Moralität und ihre Versöhnung mit der Wissenschaft möglich ist. Aber gerade gegen diese Einsicht streitet in den Menschen eine solche Masse feindlicher Motive und Impulse, daß eine rein objektive Haltung in der Sache vorerst nur bei höchst wenigen zu erwarten steht.

Erstens sind die meisten Menschen geneigt, Etwas, das keine physische Macht besitzt, sich ihnen durch keine Einwirkung auf ihre sinnliche Natur bemerkbar machen kann, gar nicht für wirklich zu halten. Damit verleugnen sie aber ihre eigene bessere Natur. Ich frage sie dieses: Sind sie geneigt, den Grundsätzen der Logik und des Rechts und den Forderungen des moralischen Gesetzes bei sich selbst Geltung und Wirksamkeit einzuräumen? Bejahen sie dies, dann müssen sie auch zugeben, daß nicht allein das physisch Wirkende auf Geltung und Realität Anspruch machen kann, daß das Supraphysische vielmehr einen noch höheren Grad derselben besitzt. In der Tat scheint Gott, die reine Norm der Dinge, ohne physische Macht und Wirksamkeit, bloß solange etwas Unwirkliches und Schemenhaftes zu sein, als man in der natürlichen Täuschung befangen bleibt, infolge welcher unsere erfahrungsmäßige Welt uns als etwas Solides und Substantielles, als eine Welt von an sich unwandelbaren Substanzen erscheint. Hat man dagegen die natürliche Täuschung durchschaut, hat man eingesehen, daß unsere erfahrungsmäßige Welt, gleich einem Traume, aus flüchtigen, unwesenhaften Erscheinungen besteht und nichts Unwandelbares enthält als die Gesetze, nach welchen die Erscheinungen kommen und gehen, — dann wird man von selbst auch einsehen, daß Gott, das reine Ideal, die normale Natur der Dinge nicht allein die höchste, sondern auch die solideste Wirklichkeit, eben das einzige wahrhaft Seiende, die einzige wahre Substanz ist.

Die meisten Menschen können ferner den Gedanken gar

Digitized by Google

nicht ertragen, daß die Welt, in der wir leben, etwas Abnormes, Nichtseinsollendes und schlechthin Unerklärliches ist. Lieber greifen sie nach den nichtigsten Erklärungen und geben sich den grundlosesten Illusionen hin, als dieses anzuerkennen. Allein was helfen alle Illusionen gegen diese felsenharte Festigkeit der Tatsachen? Daß unsere Erfahrung eine systematisch organisierte Täuschung enthält, das ist eines mathematisch sicheren Beweises fähig. Daß unsere Welt voll Übel und Elend, voll Ungerechtigkeit, Zweckwidrigkeit, Unvollkommenheit und Abnormität aller Art ist, das braucht gar nicht erst bewiesen zu werden. Was kann man also dadurch gewinnen, daß man eine scheinbare Erklärung dieser Abnormität ausheckt und gar die Abnormität dem höchsten Wesen sozusagen in die Schuhe schiebt, indem man Gott zum Schöpfer der Natur und ihrer physischen Ordnung macht? Dadurch verfälscht man bloß sein eigenes religiöses und moralisches Bewußtsein und gerät mit der Wissenschaft in einen unversöhnlichen Konflikt.

Von vornherein ist es klar, daß unsere Religiosität nur dann echt und rein ist, wenn wir von Gott für unser sinnliches Wohlergehen, für unseren Egoismus nichts zu hoffen und nichts zu fürchten haben, wenn wir also Gott nicht als eine physische Macht denken, sondern ihn als eine rein moralische Macht, als das Ideal der Vollkommenheit fühlen und auffassen. Denn lediglich dann ist unser Verhältnis zu Gott nicht das der Knechtschaft und Abhängigkeit, sondern das der Verwandtschaft und freier innerer Anziehung. Dann ist Gott die innere Norm unseres Wollens und der innere Grund aller höheren Inspirationen unseres Geistes selbst. Unter diesem Gesichtspunkte allein ist daher auch echte Moralität möglich, was ich hier zeigen muß.

Wäre das Unbedingte, das Nichtsinnliche bloß eine dunkle, unbekannte Unterlage unserer erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, dann würden wir uns allerdings um dasselbe nicht zu kümmern brauchen, gleich den modernen Anhängern des Naturalismus. Denn daß das Nichtsinnliche keine physische Wirksamkeit, keinen Einfluß auf die physische Ordnung der Dinge hat, das hat die Naturwissenschaft außer Frage gesetzt. Aber ganz anders stellt sich die Sache dar, wenn wir einsehen, daß unsere erfahrungsmäßige Welt eine abnorme und das Unbedingte, Übersinnliche

Digitized by Google

daher nichts anderes als das normale Wesen unserer selbst und der Dinge überhaupt ist. Denn damit sehen wir eben ein, daß in dem Übersinnlichen, in Gott unser wahres Selbst und die wahre Heimat unseres Geistes liegt. Der Kampf mit der Abnormität und die Hingebung an Gott, als unsere Norm, als unser eigenes Ideal stellt sich somit als das innere Gesetz unserer moralischen Natur dar. Obgleich ohne alle physische Macht, ist auf diese Weise Gott die Quelle aller moralischen Macht und Wirksamkeit. Nun sind Gott gerade die Vielheit und Individualität der empirischen Objekte fremd. Also ist das moralische Gesetz dem Grundgesetze der Individualität, dem Egoismus diametral entgegengesetzt.

Zu allen Zeiten haben die Menschen dies gefühlt und auch vielfach danach gehandelt. Ja, auch in der Theorie haben sie sich schon längst zu der Einsicht erhoben, daß das moralische Handeln ein uninteressiertes sein, daß man das Gute um des Guten willen tun solle, ohne dafür Belohnung zu erwarten oder durch die Furcht vor Strafen dazu angetrieben zu sein. Aber welches der eigentliche Grund, ja auch nur der eigentliche Sinn dieser Forderung ist, hat man nie klar begriffen. „Das Gute um des Guten willen tun" heißt, das Gute aus dem Grunde tun, weil es allein unserer eigenen normalen Natur angemessen ist, oder anders gesagt, das Gute aus reiner Hingebung an das Ideal, als die normale Natur der Dinge tun. Diese Forderung ist offenbar bloß dann gerechtfertigt, wenn unsere physische individuelle Natur eine abnorme ist und wir unser wahres Selbst und den wahren Schwerpunkt unseres Wesens und Lebens in dem Übersinnlichen, in Gott sehen müssen.

IV.

Daß nach der hier dargelegten Auffassung der Sache ein Streit zwischen der Religion und der Wissenschaft gar nicht möglich ist, das wird ein aufmerksamer Leser bis jetzt schon von selbst eingesehen haben. In der Tat hat jede von den beiden ein besonderes Gebiet, das ihr ausschließlich angehört. Das Physische ist ausschließlich das Gebiet der Naturwissenschaft, das Moralische ausschließlich das Gebiet der Religion. Da zwischen dem Physischen und dem Moralischen ein radikaler

Digitized by Google

Gegensatz und das eine aus dem anderen daher nicht abgeleitet und erklärt werden kann, so gibt es auch keinen für beide gemeinsamen Boden, auf welchem allein ein Konflikt zwischen der Religion und der Wissenschaft entstehen könnte. Zwar gibt es einen Gegenstand, der diese beiden Gebiete in sich vereinigt, und das ist der Mensch. Aber auch im Menschen bewahrt jedes seine wesentliche Unabhängigkeit. Das Physische ist auch im Menschen ausschließlich Gegenstand der Naturwissenschaft und nichts von dem, was die Naturwissenschaft über die physische Natur des Menschen entdeckt, kann der Religion irgendeinen Abbruch tun noch von ihr irgendwie angefochten werden. Daß der Mensch seiner physischen Natur nach ein bloßes Tier und aus einem niedrigeren Tiergeschlecht, sei es aus dem der Affen oder einem anderen, im Laufe der Zeiten hervorgegangen, das ist eine Tatsache, welche die Religion nichts angeht. Denn die Religion und alles Höhere im Menschen überhaupt beruht nicht darauf, daß er von Hause aus eine andere Natur hätte als die Tiere, sondern darauf, daß er das Gefühl und das Bewußtsein von der Abnormität der physischen Natur und von dem Dasein einer höchsten Norm besitzt. Da dieses Gefühl und Bewußtsein nicht bloß eine subjektive Tatsache im Wesen des Menschen selbst ist, sondern auch unzweifelhafte objektive Gültigkeit besitzt, unanfechtbare Beweise für seine Wahrheit anführen kann, so kann dasselbe auch unmöglich einem Widerspruch von Seiten der Wirklichkeit und deren Erforschung durch die Wissenschaft begegnen.

Aller Streit zwischen Religion und Wissenschaft, oder richtiger, zwischen den Vertretern beider entsteht vielmehr lediglich dadurch, daß die Vertreter der einen unberechtigte Eingriffe in das Gebiet der anderen tun, und der Grund davon ist allemal ein Irrtum.

Wenn die Vertreter der Religion ihren Gegenstand, Gott, für eine physische Macht, für ein wirkendes und gar menschenähnliches Prinzip ausgeben und aus dieser Voraussetzung heraus die Naturerscheinungen, deren Ordnung und deren Verlauf erklären wollen, so machen sie einen vollkommen unberechtigten Eingriff in das Gebiet der Naturwissenschaft, welcher von dieser keinen Augenblick geduldet werden kann. Denn erstens widerspricht die Annahme einer unbedingten Ursache des Geschehens

Digitized by Google

dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, nach welchem die Ursache einer Bewegung nie etwas anderes als eine vorhergehende Bewegung sein kann und die Summe der in den Bewegungen und ihren Geschwindigkeiten enthaltenen Energien stets die gleiche bleibt. Ja, die Annahme einer ersten, unbedingten Ursache des Geschehens widerspricht dem Satze der Kausalität selbst, welcher doch der einzige Grund ist, überhaupt nach den Ursachen der Ereignisse zu fragen, und stürzt somit ihre eigne Grundlage um. Denn dem Satze der Kausalität gemäß ist eben keine Veränderung ohne Ursache möglich, ist also eine *erste* Veränderung und eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen schlechterdings nicht denkbar. — Zweitens widerspricht die Erklärung der Naturdinge und Naturereignisse aus einem übersinnlichen, supranaturalistischen Prinzip dem Gesamtergebnis der naturwissenschaftlichen Forschung, nach welchem die physischen Gesetze der Naturerscheinungen nicht allein unwandelbar, sondern auch in der Natur der Stoffe selbst begründet sind, ja sich immer mehr auf eine bloße Mechanik der Atome zurückführen lassen, je weiter die Naturwissenschaft und ihre Theorie fortschreitet.

Der Grund dieses unberechtigten Eingriffs in das Gebiet der Wissenschaft von seiten der Vertreter der Religion ist ein denselben zu allen Zeiten und an allen Orten gemeinsam gewesener Irrtum. Sie haben nie eingesehen, daß die physische Natur der Dinge eine abnorme ist und eben daher aus der Norm selbst, d. h. aus Gott nicht abgeleitet und erklärt werden kann. Allein es läßt sich zeigen, daß gerade dieser Irrtum, welcher die alten Formen der Religion in einen Streit mit der Wissenschaft verwickelt, zugleich auch echte Moralität und echte Religiosität ausschließt, mit einem geläuterten moralischen und religiösen Bewußtsein unverträglich ist.

Denn in der Tat, wenn Gott der Schöpfer und Grund dieser unserer auf Täuschung basierten und von Abnormität erfüllten Welt wäre, so könnten wir ihn vernünftigerweise weder lieben noch verehren, so könnten wir in ihm nicht unser eignes Ideal, das höchste Ziel und die höchste Norm unseres inneren Strebens, sondern bloß einen furchtbaren, mehr feindlichen als freundlichen Herrn sehen. Gegen diese Gottesvorstellung hat sich daher das Bewußtsein unabhängiger Geister stets empört, während schwächere

Digitized by Google

Geister sich durch die Annahme zu beruhigen suchen, die Ratschlüsse Gottes seien unerforschlich, seine Wege seien von den unseren verschieden und dürfen von uns nicht beurteilt werden. „Ist aber dies die Ansicht des Gläubigen," sagt treffend *St. Mill*, „so hört der Gotteskultus auf, die Anbetung der reinen moralischen Vollkommenheit zu sein. Derselbe ist dann ein sich Niederwerfen vor dem Riesenbild eines Etwas, dem wir nicht nachahmen dürfen. Es ist die Anbetung der bloßen Gewalt[1])."

Man sieht auf den ersten Blick, daß mit dieser Ansicht echte Moralität logisch unvereinbar ist. Denn wenn Gott nicht unser eignes normales Wesen, sondern ein außer uns seiender Schöpfer und Herr ist, dann ist Moralität und Religiosität keine innere, sozusagen angeborene Angelegenheit unseres Geistes mehr. Dann haben wir keine innere Norm zur Beurteilung der Handlungen und keinen inneren Antrieb zum Rechttun. Dann dürfen wir nicht danach fragen, was an sich recht und an sich unrecht ist, sondern bloß danach, was der Herr befohlen und was er verboten hat[2]). Alle moralische Selbständigkeit ist somit zerstört, der Mensch sinkt, ebenso wie bei der naturalistischen und der pantheistischen Voraussetzung, zu einem bloßen Naturwesen herab.

So rächt sich der unberechtigte Eingriff der Vertreter der Religion in das Gebiet der Naturwissenschaft. Aber ebensowenig berechtigt sind andrerseits die Eingriffe der Anhänger der Naturwissenschaft in das Gebiet der Religion, und auch diesen Eingriffen liegt Irrtum, Mangel an Einsicht zugrunde.

Auf moralischem Gebiete hat die Naturwissenschaft schlechterdings nichts zu sagen; dieses liegt ganz außerhalb ihres Forschungsfeldes und ihrer Kompetenz. Wenn die Anhänger des modernen Naturalismus von einer höchsten Norm, von einem Gott nichts wissen wollen, ja im Menschen selbst das Moralische leugnen oder, was dasselbe ist, es dem Physischen unterordnen und aus diesem ableiten wollen, so tun sie es nicht mehr als Vertreter der Naturwissenschaft, sondern bloß ihres eignen Gutdünkens und Fürwahrhaltens. Die Naturwissenschaft selbst kann keinen Schritt außerhalb des physischen Gebietes tun, weder bejahend

[1]) *Three Essays on Religion*, 1874, p. 113.

[2]) Abraham wird dafür belobt, daß er auf einen vermeintlichen und dazu unmotivierten Befehl Gottes seinen eignen Sohn zu ermorden bereit war.

Digitized by Google

noch verneinend. Da die Wirksamkeit supraphysischer, nämlich logischer und moralischer, Gesetze eine Tatsache und jedermann sogar innerlich, unmittelbar gewiß ist, so gehört eine besonders starke Voreingenommenheit dazu, um diese Tatsache irgendeiner Theorie zuliebe zu leugnen. Nur muß man allerdings zugeben, daß diese Voreingenommenheit keine ganz unmotivierte ist. Wenn man nämlich in der natürlichen Täuschung befangen bleibt, also die materiellen Atome für wirkliche Dinge, für wirkliche Substanzen hält und demgemäß den Ergebnissen der Naturwissenschaft eine unbedingte, metaphysische Gültigkeit zuschreibt, — dann muß man freilich konsequenterweise alles Moralische, Supraphysische leugnen oder aus dem Physischen selbst abzuleiten suchen. Denn unter diesem Gesichtspunkte ist eben das Physische selbst auch das Metaphysische, die höchste und unbedingte Wirklichkeit. Aber es ist doch nachgerade Zeit, einzusehen, daß die dunklen, farb- und qualitätlosen Atome der Naturwissenschaft keine wirklichen Dinge, sondern bloß eine leere Abstraktion sind, und daß man daher den Ergebnissen der Naturwissenschaft keine unbedingte, metaphysische Gültigkeit zuerkennen kann, so sehr dieselben auch in empirischer und praktischer Hinsicht wahr und gültig sind. Bis jetzt haben bloß die geistig am höchsten stehenden unter den Naturforschern, wie *Helmholtz* und *Du Bois-Reymond*, sich zu dieser Einsicht erhoben. Aber jeder besonnene Naturforscher ist sich doch wenigstens dessen bewußt, daß seine Wissenschaft außerhalb des physischen Gebietes keine Erkenntnisquelle und keine Kompetenz hat.

V.

Zum Schluß wird es zweckmäßig sein, die vorhergehenden Betrachtungen noch kurz zu resumieren.

Wir konstatieren eine Doppelseitigkeit in der Natur des Menschen, einen Dualismus des Physischen und des Moralischen in ihm. Diese Doppelseitigkeit hat ihren Grund darin, daß der Mensch ein, wenn auch nur dunkles Gefühl und Bewußtsein von einem in der Wirklichkeit überhaupt vorhandenen Dualismus hat. Es besteht in der Wirklichkeit überhaupt ein radikaler, nicht zu versöhnender, nicht auszugleichender Gegensatz, nämlich der Gegensatz zwischen Gut und Böse und zwischen Wahrheit und

Digitized by Google

Unwahrheit, allgemein gesagt, zwischen Norm und Abnormität. Nun ist zwar das Physische nicht etwas an sich Böses und Unwahres oder überhaupt Abnormes[1]), — sind wir doch selbst von Hause aus physische Wesen — aber dasselbe ist doch in seinem Bestehen durch eine Täuschung bedingt und hat eine nur unvollkommene Art der Realität und eine abnorme Existenzweise (das Geschehen im Gegensatze zum Sein). Übel, Unwahrheit und Abnormität überhaupt sind tief mit den Grundlagen des Physischen selbst verwoben und von dem Wesen desselben unzertrennlich. So kommt es, daß auch das Physische, die Welt selbst durch einen radikalen Gegensatz von der Norm (dem normalen Wesen) der Dinge, von Gott geschieden ist und aus ihm darum nicht abgeleitet und erklärt werden kann. Gerade auf diesem Gegensatz beruht nun, wie wir gezeigt haben, der Einklang zwischen Religion und Wissenschaft. Denn eben infolge dieses Gegensatzes hat jede ein vollkommen unabhängiges Gebiet, welches vor allen Eingriffen der anderen sicher ist. Auf diesem Gegensatz und dem Bewußtsein desselben beruht auch alle echte Moralität und echte Religiosität. Denn eben infolge dieses Gegensatzes steht Gott zu unserer sinnlichen, selbstsüchtigen Natur in keiner Beziehung, ist er für uns das reine Ideal, die Norm der Dinge, in welcher unser wahres Selbst und der wahre Schwerpunkt unseres Lebens liegt. Dadurch allein stellt sich uns die Hingebung an das Ideal, das uninteressierte Streben nach der wahren Einsicht auf theoretischem Gebiete und nach der Verwirklichung höherer Normen auf praktischem Gebiete als das innere höchste, allein berechtigte Gesetz unseres Wollens und Handelns dar.

Man betrachte genau den logischen Zusammenhang der Gedanken. Leugnet man, daß es einen Dualismus, einen radikalen Gegensatz von Norm und Abnormität gibt, so behauptet man

---

[1]) Kein Gegenstand kann an sich böse und abnorm sein, weil das Böse und die Abnormität eben nicht zum wahrhaft eignen Wesen der Dinge gehören. Ein urewiges Prinzip des Bösen und der Täuschung, wie es in einigen orientalischen Religionen angenommen worden, ist also durchaus nicht denkbar. Das Abnorme kann nicht als Erklärungsgrund gebraucht werden, weil es selbst am meisten der Erklärung bedarf und keiner fähig ist. Das Vorhandensein der Abnormität ist, wie schon erwähnt worden, der Natur der Sache selbst nach ein ewig unauflösbares Rätsel.

Digitized by Google

eben damit, daß alles in der Wirklichkeit, das Gute wie das Böse, die Wahrheit wie die Lüge und die Täuschung, die Heiligkeit wie die Sünde, einen gemeinsamen Grund und Ursprung hat. Aber wenn man auf diese Weise das Hohe mit dem Niederen in Verwandtschaft bringt, so verkennt und verleugnet man den eigentümlichen Charakter beider. Eine Heiligkeit, welche mit der Sünde verwandt wäre, wäre gar keine echte Heiligkeit mehr. Das Gute, das seinem Wesen nach mit dem Bösen verwandt wäre, wäre überhaupt nichts wahrhaft Gutes. Ebenso ist der Gedanke, daß Wahrheit aus der gleichen Quelle mit der Lüge und der Täuschung entstehe, ein monströser. Denn damit wäre zu gleicher Zeit angenommen, daß das Böse, die Sünde, die Lüge und die Täuschung, gleich dem Guten, der Heiligkeit und der Wahrheit, zur normalen Natur und Ordnung der Dinge gehören, — und dies ist eben schlechterdings nicht denkbar. Gerade weil diese Gegensätze in unserem Wesen vereinigt sind, fühlen wir unmittelbar, daß dies unversöhnliche Gegensätze sind. Eben darauf beruht ja die Pflicht und das Bestreben, das Böse, die Sünde und die Unwahrheit in uns, als etwas Abnormes, Nichtseinsollendes zu bekämpfen und uns der Heiligkeit im Wollen und der Wahrheit im Erkennen zu nähern,

Wenn man sieht, wie lebendig dieses Gefühl des radikalen Gegensatzes zwischen dem Ideal und den abnormen Elementen der Wirklichkeit wenigstens bei allen wahrhaft moralischen und religiösen Menschen ist, wie sehr dieselben das Ideal als die wahre Natur und Heimat ihres Geistes fühlen, — so muß man über die Macht des Vorurteils erstaunen, welches die Menschen stets verhindert hat, in dem Ideal, in Gott das normale Wesen der Dinge selbst zu sehen. Aber mit der Einsicht, daß Gott die Norm der Dinge selbst ist und zu den abnormen Elementen der Wirklichkeit in einem unausgleichbaren Gegensatz steht, muß man zugleich anerkennen, daß diese abnormen Elemente der Wirklichkeit schlechterdings nicht begriffen und erklärt werden können, — und das ist es, wozu sich die Menschen nie haben entschließen wollen oder können. Lieber haben sie sich die unsinnigsten Erklärungen gefallen und durch dieselben ihr moralisches und religiöses Bewußtsein verfälschen lassen. Man überdenke die Geschichte der Religionen. Woher ist alles Unheil

Digitized by Google

gekommen, wenn nicht aus dem Bestreben, die Wirklichkeit zu erklären, welches tausend widerstreitende Dogmen und Lehren erzeugt und diesen so oft alles Gewissen und alle Menschenliebe geopfert hat? Der ungezügelte Erklärungstrieb war zu allen Zeiten das stärkste Hindernis der wahren Erkenntnis und des wahren Fortschritts.

Hier habe ich übrigens nur eine populäre Darstellung der Sache gegeben, welche aber auch eines wissenschaftlichen Beweises fähig ist. Denn wir haben von dem Unbedingten, dem Übersinnlichen nicht bloß ein dunkles Gefühl, sondern auch einen klaren, genau zu formulierenden Begriff. Und zwar bildet dieser Begriff das Grundgesetz, die Norm unseres Denkens, welche in den beiden logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs zum Ausdruck kommt. Im Lichte dieses Begriffs zeigt es sich denn auch mit Evidenz, daß alle Versuche, die empirische Wirklichkeit aus dem Unbedingten abzuleiten, sich notwendig in logischen Widersprüchen bewegen. Doch gehören solche Ausführungen nicht mehr in den vorliegenden Artikel.

Digitized by Google

VON DEM ENDZWECK DER NATUR.

Es gibt keinen Endzweck der Natur in dem Sinne, wie er gewöhnlich verstanden wird. Auf allen Wegen läßt sich zeigen, daß die Natur nicht eines Endzwecks wegen geschaffen worden ist, noch daß es zum normalen Wesen der Dinge gehört, nach einem Endzweck zu streben, und daß auch faktisch der Lauf der Natur durch keinen Gedanken geleitet, sondern lediglich durch die aus Erfahrung bekannten Naturgesetze bestimmt wird. Nichtsdestoweniger darf man einen Endzweck der Natur voraussetzen, nur in einem anderen, als dem gewöhnlich gemeinten Sinne. Unhaltbar ist die gewöhnliche Voraussetzung, daß der Mensch gezwungen sei, irgendeinen Zweck der Natur oder eines vorausgesetzten Schöpfers der Natur unbewußt auszuführen; wohl aber ist die entgegengesetzte Annahme zuläßig und berechtigt, daß der Endzweck, welchen der Mensch mit Freiheit und Bewußtsein seinem eignen Dasein vorsetzen soll, von der bewußtlosen Natur von Anfang an angestrebt worden ist. Denn wir sehen, daß, so absonderlich auch die Wege waren, welche die Natur bei der Entwicklung der lebenden Wesen eingeschlagen, sie es dennoch in dieser Entwicklung bis zum Menschen gebracht hat. Und von dem Menschen läßt sich zeigen, daß er das Höchste ist, was in dieser Welt überhaupt vorkommen kann, da er sowohl seine eigene Natur wie die Natur der Dinge überhaupt zu durchschauen vermag. Bei der Einsicht in die wirkliche Beschaffenheit der Dinge wird uns die Wahrnehmung nicht irre machen, daß die Natur oft und auf vielfachen Wegen ihren eigenen Zwecken entgegenarbeitet. Ein solches widerspruchsvolles Verhalten ist unzertrennlich von dem Wesen der Dinge, welche nach einem Zwecke oder Ziele streben. Denn nach einem außer ihm liegenden Ziele strebt nur dasjenige, dessen Beschaffenheit eine *abnorme* ist.

Das ist der Punkt, welcher zunächst klargemacht werden soll.

Digitized by Google

Überall, wo man von einer Entwicklung, von einem Fortschritt und einem Zweck redet, meint man einen Übergang zu und ein Streben nach einer *vollkommeneren* Beschaffenheit oder Verfassung der Dinge. Ein Streben und namentlich ein Zielstreben ist bloß in dem Unvollkommenen möglich; denn unter dem Vollkommenen versteht man eben dasjenige, was in sich selbst ruhend und sich selbst genügend ist. Was ist nun der Sinn der Unvollkommenheit und des von ihr unzertrennlichen Strebens nach ihrem Gegenteil?

Allgemein bekannt sind die vortrefflichen Ausführungen des Sokrates über den Eros in *Platons* „Symposion". Unter dem Eros versteht er den Trieb und die Begierde nach der Vollkommenheit und deren Verwirklichung und bemerkt ganz richtig dabei, daß man nur dasjenige anstreben und begehren kann, was man noch nicht hat und nicht ist[1]). Nun fragt es sich, kann in dem eigenen, normalen Wesen eines Dinges der Trieb liegen, sich selbst zu verleugnen, nämlich etwas zu werden, das es nicht ist? Ein bekannter Philosoph[2]) hat, wie man weiß, dieses behauptet; aber eine einfache Besinnung reicht hin, um die Ungereimtheit dieser Behauptung darzutun. Allem Begehren und Zielstreben liegt, wie schon *Platon* richtig bemerkt hat, ein *Mangel* zugrunde. Die Unvollkommenheit eines Dinges bedeutet eben nichts anderes, als den Umstand, das diesem Dinge etwas *fehlt* und zwar etwas, *das zu seinem eigenen Wesen gehört.* Denn der Mangel von Eigenschaften, die zu dem eignen Wesen eines Dinges nicht gehören und dasselbe also nichts angehen, kann selbstverständlich dieses Ding auch auf keine Weise bewegen oder affizieren. Ein Mangel, welcher die Dinge bewegt, dokumentiert eben dadurch seinen Zusammenhang mit dem inneren Wesen derselben, d. h. erweist sich eben dadurch als das Fehlen von etwas, das zu dem eignen Wesen der Dinge gehört. Fehlt aber einem Dinge etwas, das zu seinem eignen Wesen gehört, so befindet sich dasselbe eben in einem *abnormen* Zustande.

---

[1]) Es wird allerdings in den erwähnten Reden des Sokrates das Streben nach Vollkommenheit auf eine nicht zulässige Weise mit dem Geschlechtstrieb und der griechischen Knabenliebe vermischt; aber der Anfang und das Ende jener Reden zeigen doch klar, was nach *Platons* Ansicht der Kern der Sache ist.

[2]) *Hegel.*

Digitized by Google

Weit entfernt also, daß das Streben nach Veränderung zum normalen Wesen der Dinge gehörte, ist vielmehr der innere Trieb eines Dinges, sich zu verändern, etwas zu werden, das es nicht ist, der faktische Beweis und das unfehlbare Merkmal von einer abnormen Verfassung oder Beschaffenheit desselben. Und das ist der eigentliche Sinn der Unvollkommenheit.

Daß Unvollkommenheit gleichbedeutend ist mit einer abnormen Verfassung wird uns dadurch besonders einleuchtend gemacht, daß wir dieselbe unmittelbar als Schmerz und Übel fühlen. Zwar gibt es mißleitete Menschen, welche Schmerz und Übel als etwas normales, zum eigenen Wesen der Dinge gehörendes in der Theorie behaupten; aber faktisch will doch keiner Schmerz und Übel selbst erfahren und ertragen, sondern betet vielmehr im Stillen: „Laß den Kelch an mir vorübergehen.“ Wenn wir alle von dem Übel weg und nach dem Gut zustreben, so bedeutet dies eben, daß das Gut die normale Verfassung des fühlenden Wesens und das Übel das Gegenteil davon ist. Und da das Gut nur der Gefühlsausdruck der Vollkommenheit ist, so sehen wir, daß Vollkommenheit nichts anderes bedeutet, als die normale Verfassung oder Beschaffenheit der Dinge und Unvollkommenheit das Gegenteil davon.

Aber die Art der Abnormität, welche wir als Schmerz, Übel und Unvollkommenheit fühlen, ist mehr das Symptom der Sache, als die Sache selbst. Die tiefere Betrachtung zeigt, daß die Abnormität das Wesen aller Dinge dieser Welt durchdringt. Es gibt in dieser Welt überhaupt keinen Gegenstand in dem Sinne, wie wir einen solchen gewöhnlich verstehen, d. h. keinen an sich seienden, beharrlichen, sich selbst gleichen Gegenstand (was man in philosophischer Sprache eine Substanz nennt); es gibt bloß Prozesse, Sukzessionen vorübergehender Phänomena. Die Untersuchung unseres eignen subjektiven Wesens zeigt dies in erster Linie an uns selbst. Unser Wesen und Dasein ist ein bloßer Prozeß, eine Sukzession, und die Einheit desselben der Art nach nicht viel verschieden von der Einheit eines organischen Körpers. Aber auch außer uns gibt es keinen Gegenstand der oben erwähnten Art. Dieses wird nur von höchst wenigen eingesehen, und der Grund davon ist eine natürliche Täuschung, welche von dem Dasein der Abnormität unzertrennlich ist.

Digitized by Google

Jedermann weiß, wie sehr die Beschaffenheit der uns umgebenden Dinge dazu angetan ist, den Menschen in Irrtümer zu führen, welcher Anstrengungen während ganzer Jahrtausende es die Menschheit gekostet hat, sich von diesen Irrtümern zu befreien, und wie ungenügend dieses Ziel im Grunde auch jetzt noch erreicht ist. Wenn auch auf einigen Gebieten des Wissens in vielen Punkten Gewißheit und Übereinstimmung erzielt worden ist, so gibt es doch andere Gebiete, und zwar die wichtigsten von allen, welche die tiefsten Probleme betreffen, wo jetzt noch ein vollkommenes Chaos von Meinungen herrscht und die absurdesten Dinge für wahr gehalten werden. Aber erst die tiefere Untersuchung zeigt, was der letzte Grund davon ist. Dieselbe eröffnet uns die Einsicht, daß die Welt, in der wir leben und deren Teil wir sind, auf Täuschung förmlich basiert ist. Diese Einsicht hat etwas Erschütterndes, aber auch Erhebendes für den Geist. Denn dieselbe ist der faktische Beweis dafür, daß nicht alles in uns der Abnormität, der Täuschung und der Nichtigkeit verfallen ist, sondern daß wir vielmehr etwas enthalten, das uns über dies alles hinaushebt.

Täuschung und Irrtum ist nur in Vorstellungen möglich. Nun hat meines Wissens noch niemand die Frage gestellt, warum es überhaupt noch Vorstellungen gibt, warum jedes Ding in der uns bekannten Welt doppelt vorhanden ist, nämlich einmal in der Wirklichkeit und dann noch einmal in der Vorstellung der Subjekte, die es erkennen. Am auffallendsten macht sich dieses Doppeldasein in uns selbst geltend. Eben diese Verdoppelung macht, wie man weiß, das Wesen unseres Ich selbst aus. Wir sind nur dadurch, daß wir uns selbst erkennen, und jedermann ist darum geneigt, ein Dasein ohne Bewußtsein, d. h. ohne Bespiegelung in der eigenen Vorstellung gleich dem Nichtsein zu achten.

Diese Verdoppelung hat nun einen tiefen Sinn und Grund, welcher jedoch einfach und bestimmt angegeben werden kann. Das Abnorme und darum innerlich Unhaltbare kann gar nicht bestehen ohne die Täuschung, durch welche es als das Normale erscheint, und zum Behuf dieser Täuschung ist seine Bespiegelung in Vorstellungen nötig. So könnten wir selbst, die wir keinen uns wahrhaft eigenen, beharrlichen, sichselbstgleichen In-

Digitized by Google

halt besitzen, gar nicht als ein besonderer Gegenstand existieren, ohne die natürliche Täuschung, welche in uns ein beharrliches, sichselbstgleiches Ich oder Selbst zeigt. Darum ist unser Dasein von dem Selbstbewußtsein unzertrennlich oder besteht vielmehr in demselben.

Aber das gleiche was von uns gilt, gilt in einem womöglich noch höheren Grade von der Außenwelt, die wir erkennen. Wir glauben in einer Welt beharrlicher, unzerstörbarer Körper zu leben, deren Wesen kein bloßer Prozeß ist, sondern einen festen und ewigen Kern enthält, an welchem alle Prozesse und Sukzessionen sich abspielen. Und doch zeigen unzweifelhafte, weil unmittelbar gewisse Tatsachen unwiderleglich, daß das, was wir als eine Welt von Körpern erkennen, aus nichts anderem als unseren Sinnesempfindungen besteht.

So erstaunlich also auch die Irrtümer und Absurditäten sind, in welche die Menschen verfallen, so sehr die Menschen sogar eine eigentümliche Vorliebe für Täuschung und Unwahrheit an den Tag legen — „die Welt will betrogen sein", sagt nicht mit Unrecht das Sprichwort — so kann uns dies nicht wundernehmen, nachdem wir eingesehen haben, daß der Mensch eigentlich zum Behuf des Scheins und Irrtums Vorstellungen hat. Wohl darf man, die Worte des Dichters paraphrasierend, sagen: „Im Irrtum wird der Mensch geboren, und die Täuschung nennt er seine Amme." Nur schaudert es uns bei dem Gedanken an die unermeßliche Masse der Leiden, welche diese Irrtümer über die Menschheit gebracht haben und noch bringen.

Diese Beschaffenheit der Dinge muß man kennen, um zu wissen, in welchem Sinne von einem Endzweck des Menschen und der Natur die Rede sein kann.

Nachdem wir konstatiert haben, daß die Abnormität nicht etwa bloß einigen Eigenschaften der empirischen Wirklichkeit anhaftet, sondern deren Wesen ganz durchdringt, daß die Vielheit der empirischen Objekte selbst durch Schein und Täuschung bedingt ist, haben wir darin zugleich den Beweis dafür, daß das normale Wesen der Dinge außerhalb der Erfahrung liegt und nicht eine Vielheit, sondern eine Einheit ist. Diese Einheit ist, als die normale Natur der Dinge, das Ideal, ja die Substanz der Vollkommenheit selbst, — denn Vollkommenheit und normale

Digitized by Google

Beschaffenheit bedeuten, wie wir gesehen haben, dasselbe. Da man nun das Unbedingte, Sichselbstgenügende und Vollkommene *Gott* nennt, so wissen wir jetzt, was Gott seinem wahren Begriffe nach und welches sein Verhältnis zu der Welt der Erfahrung ist. Zunächst wird es namentlich klar, daß das Unbedingte nicht den zureichenden Grund des Bedingten, Gott nicht den zureichenden Grund der Welt enthält. Denn aus der Norm selbst kann die Abnormität, d. h. die Abweichung von der Norm selbstverständlich nicht abgeleitet werden. Wenn man den ersten Grund aller Verirrungen auf den höheren Gebieten des Denkens bezeichnen will, so ist es der Glaube, daß Gott oder das Unbedingte den zureichenden Grund der Welt enthalte, deren Schöpfer, Ursache oder Substanz sei. Die Abnormität kann ihrem Begriffe selbst nach keinen zureichenden Grund haben. Denn das Abnorme begründen heißt dasselbe rechtfertigen, d. h. auf irgendeine Weise als normal nachweisen, und dies impliziert einen logischen Widerspruch, also eine Ungereimtheit.

Bei dieser Betrachtung müssen wir ein wenig verweilen. Dem Leser muß wenigstens eine Ahnung davon beigebracht werden, daß es sich hier um eine Auffassung der Dinge handelt, welche ihrem Ziele und Geiste selbst nach von der gewöhnlichen Art des Philosophierens verschieden ist. Es ist endlich Zeit, daß man an eine Auffassung denkt, welche nicht darauf ausgeht, die Dinge zu erklären, sondern unbeugsam darauf besteht, die Tatsachen selbst, deren Sinn und deren Gesetze vollkommen unbefangen zu konstatieren. Es ist Zeit zu begreifen, daß eine falsche Erklärung keinen und die wahre Einsicht einen unermeßlichen Wert hat.

Wer nur einigermaßen geistig wach ist, sieht wohl ein, daß zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit und Abnormität der Welt ein nicht zu versöhnender Gegensatz besteht, daß alle Versuche, eine Versöhnung hier auszudenken, nichts zutage bringen, als die Einfalt und die Befangenheit der Urheber selbst. In neuer Zeit haben zwei vortreffliche Denker, *St. Mill* und *H. Lotze*, dies mit großer Entschiedenheit ausgesprochen; und es ist fast allgemein anerkannt, daß der Ursprung des Übels wenigstens ein unlösbares Problem bildet. Aber man tröstet sich mit dem Gedanken, daß die hier vorliegende

Digitized by Google

Schwierigkeit alle Auffassungen gleichmäßig treffe und darum keiner einen Vorzug vor den anderen einräume. Dies ist jedoch durchaus nicht der Fall. Es besteht vielmehr in dieser Hinsicht ein radikaler Unterschied zwischen der Auffassung, nach welcher Gott oder das Unbedingte nichts als die Norm, d. h. das wahrhaft eigene, normale Wesen der Dinge ist, und der gewöhnlichen Anschauungsweise, für welche Gott die Ursache oder die Substanz der empirischen Natur der Dinge ist, überhaupt den zureichenden Grund der Welt der Erfahrung enthält; also zwischen der Philosophie des reinen Erkennens und der Philosophie des Erklärens. Beschränken wir uns darauf, den wahren Sinn und Gehalt der Tatsachen bloß zu konstatieren, so führt die Abnormität und der täuschende Charakter der vielen Dinge dieser Welt, wie wir gesehen haben, zu dem Schlusse, daß die normale Natur der Dinge eine Einheit ist und nicht den zureichenden Grund der vielfältigen Welt der Erfahrung enthält. Dann müssen wir den Ursprung der empirischen Beschaffenheit der Dinge allerdings als etwas schlechthin Unerklärliches und Unbegreifliches anerkennen. Aber das ist eine Unbegreiflichkeit, welche in den Dingen selbst, in dem Wesen des Abnormen liegt und für die wir in keiner Weise verantwortlich sind. Ganz anders stellt sich dagegen die Sache dar, wenn man von der Annahme ausgeht, daß die höchste Norm, Gott oder das Unbedingte den zureichenden Grund aller Wirklichkeit enthalte. Denn damit *verpflichtet* man sich ja, alles in der gegebenen Welt als normal und begreiflich darzutun, während man doch selbst zugeben muß, daß vieles darin abnorm und unbegreiflich ist. Ein solches Verfahren ist ein logischer Widerspruch, und ein logischer Widerspruch ist der zweifelloseste Beweis des Irrtums. Wenn z. B. *Lotze* sagt: „Wo ein unvereinbarer Widerspruch zwischen Gottes Güte und seiner Allmacht vorliegt, entscheiden wir uns dafür, daß unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und daß wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben“ [1]), so ist die offenbare Antwort darauf diese: Man hat kein Recht, an eine Lösung zu glauben, welche einen logischen Widerspruch impliziert; man muß vielmehr darin den Beweis sehen, daß man von

[1]) *Lotzes Mikrokosmus,* 3. Band, 1864, S. 605.

Digitized by Google

einer falschen Voraussetzung ausgegangen ist. Falsch ist die Voraussetzung, daß Gott ein wirkendes Prinzip sei, den zureichenden Grund aller Dinge enthalte; falsch ist auch die Annahme, daß Gott unserer empirischen Beschaffenheit irgendwie ähnlich und namentlich eine bewußte Persönlichkeit sei. Die Persönlichkeit, das Bewußtsein, die Bespiegelung in der eigenen Vorstellung ist vielmehr, wie wir gesehen haben, die Bedingung und das Symptom eines abnormen, auf Täuschung beruhenden Daseins. Lassen wir einmal ehrlich die Prätension fallen, das Abnorme und *eo ipso* Unerklärliche zu erklären, halten wir uns streng an die Tatsachen selbst, dann werden wir sehen, wie auf einmal eine Menge Probleme, welche für die prätentiöse Erklärungsphilosophie unlösbar sind, von selbst ihre Lösung finden und das ganze Gebiet der Wirklichkeit nach allen Seiten ein unerwartetes Licht erhält. Namentlich können wir nur dann begreifen, in welchem Sinne es einen Endzweck des menschlichen Daseins und der Natur überhaupt gibt und geben kann.

Daß das Abnorme um irgendeines Zweckes willen absichtlich geschaffen worden wäre, das ist ein ganz ungereimter Gedanke, der nach den obigen Ausführungen keiner weiteren Widerlegung bedarf[1]). Ein Zweck desselben ist auf eine andere Weise gegeben. Nicht weil sie irgendeinem Zwecke dienen soll, ist die Natur so beschaffen, wie wir sie sehen, sondern umgekehrt, weil die Natur einmal so beschaffen ist, hat sie einen Zweck außer sich. Denn was abnorm ist, ist eben darum innerlich unhaltbar, strebt naturnotwendig dahin sich selbst aufzuheben oder über sich selbst hinauszugehen. Damit ist zugleich die Richtung seines Strebens ursprünglich bestimmt. Was von der

[1]) Was kann in der Tat empörender sein, als die Annahme, daß ein Gott diese auf Täuschung basierte und leidensvolle Welt absichtlich geschaffen, dem Menschen hinterlistig auf jedem Schritte Fallstricke gestellt habe, die denselben in Irrtum führen, um ihn destomehr mit Übeln zu überhäufen? Diese Annahme ist, genau besehen, die ärgste Blasphemie gegen die Gottheit und noch schlimmer als die atheistische Leugnung derselben. Denn die letztere verletzt nicht auf gleiche Weise unseren moralischen und religiösen Sinn. Sehr löblich ist darum das Bestreben der christlichen Dogmatik, die abnorme Beschaffenheit der Welt aus einem Sündenfall abzuleiten, wiewohl die Annahme eines Sündenfalls allerdings selbst ganz unhaltbar ist. Das Abnorme ist eben keiner Erklärung fähig.

Digitized by Google

Norm abgefallen ist, strebt zu der Norm, als seiner einzig wahren Natur und Heimat wieder zurück. Das ist der tiefste Sinn unseres Strebens und Begehrens nach dem Gut und unseres Fliehens vom Übel. Denn das Übel ist die gefühlte Abnormität des empirischen Daseins. Da aber gerade die Vielheit und Individualität der empirischen Objekte das Abnorme, dem ewigen Wesen der Dinge, d. h. Gott Fremde selbst ist, so ist das Streben nach dem wahren Gut der egoistischen Selbstbejahung und Selbstbesonderung entgegengesetzt. In diesem Streben liegt das Wesen der Moralität und der Religion.

Schon im Altertum wurde (von *Aristoteles*) die Ansicht ausgesprochen, daß Gott der selbst unbewegte Beweger ist, der, ohne zu wirken, Alles an sich zieht. So unhaltbar dies als eine Erklärung physikalischer Tatsachen ist, so zutreffend ist es in Hinsicht der moralischen Tatsachen. In der Tat bewegt uns Gott, ohne zu wirken, durch sein bloßes Dasein. Denn Gott ist unsere eigene höhere, normale Natur selbst. Das eigentliche bewegende Prinzip ist allerdings nicht Gott, sondern die innere Unhaltbarkeit, welche unserem abnormen, empirischen Wesen innewohnt, und uns über unsere Individualität hinausdrängt; aber die Richtung der Bewegung ist durch Gott bestimmt. Denn das Gefühl der inneren Unhaltbarkeit der Individualität ist zugleich auch das Gefühl, daß die normale Natur der Dinge Eine Einheit ist und daß in dem Streben nach dieser Einheit das wahre Gut, die wahre Übereinstimmung mit sich selbst liegt. Man sieht also, wie unzertrennlich Moralität und Religion, die Menschenliebe und die Liebe Gottes zusammenhängen, ja in eins zusammenfallen. Was *Platon* Eros nannte und was die christlich Religiösen Liebe Gottes nennen, erhält nur dann einen klaren und konsistenten Sinn, wenn man einsieht, daß Gott unsere eigene gemeinsame normale Natur ist und daß die Liebe Gottes, die Liebe des Guten, Schönen und Vollkommenen eben die Liebe zu unserem eigenen besseren Wesen, das Streben nach wahrer Übereinstimmung mit sich selbst ist. Wie könnte uns ein inneres Liebesband mit einem uns fremden Gegenstande verbinden? Die Liebe zu einem fremden Gegenstand kann wohl als Vorschrift aufgestellt werden, niemals aber als inneres Gefühl in uns vorhanden sein.

Diese Einsicht, daß die empirische Beschaffenheit der Dinge

Digitized by Google

eine abnorme ist und daß man in Gott nichts anderes, als die normale Natur und die höhere Einheit der Dinge sehen darf, ist der Eckstein einer Anschauungsweise, deren Teile alle eines strengen Beweises aus den Tatsachen und der inneren Evidenz des obersten Denkgesetzes fähig sind und durchgängig untereinander zusammenstimmen. Diese Anschauungsweise ist allein frei vom logischen Widerspruch und bildet die ewige, unerschütterliche Grundlage wahrer Moral und Religion. Alles Wahre, Hohe und Echte, was in den bisherigen moralischen und religiösen Lehren angetroffen wird, findet darin seine wissenschaftliche Begründung in logischem Zusammenhang mit dem Zeugnis der Tatsachen auf allen Gebieten des Denkens und der Wirklichkeit. Alles Unreine, Unechte, von Irrtum und Egoismus Eingegebene, was gleichfalls in allen bisherigen Lehren zu finden ist, wird dagegen darin in seiner Unwahrheit und Unhaltbarkeit bloßgestellt, als seinen eigenen Voraussetzungen und dem Zeugnis der Tatsachen auf allen Gebieten widersprechend nachgewiesen[1]).

Allerdings raubt uns diese Einsicht den für ein kindliches Gemüt so teueren Trost, daß ein Gott uns schützt und hilft. Aber diesen eingebildeten, den harten Tatsachen und deren unbeugsamen Gesetzen gegenüber so völlig unhaltbaren Trost können wir wohl entbehren, wenn wir dafür die wahre Einsicht und mit dieser die volle Selbständigkeit in unseren eigenen höchsten Angelegenheiten erlangen. Wenn für das Kindesalter der Menschheit der Glaube an einen schützenden und richtenden Gott das Angemessenste war, so ist dagegen für das Alter der Reife die wahre Einsicht allein angemessen, daß wir das Höchste hienieden in uns selbst tragen, daß wir selbst die Vertreter des Göttlichen in der Welt sind und dasselbe hier nur durch uns

[1]) Der einzige richtige Grundsatz ist zwar der, eine philosophische Lehre nicht nach ihren Folgen, sondern nach ihren Gründen zu beurteilen, da nur aus den Gründen deren Wahrheit oder Unwahrheit eingesehen werden kann. Wenn indessen alles Höhere im Menschen als logische Folge einer philosophischen Lehre sich erweist, durch diesselbe erst klar begreiflich gemacht wird, so kann dies ein Präjudiz zugunsten dieser Lehre begründen. Dieses Präjudiz darf uns jedoch nicht etwa dazu verleiten, eine solche Lehre ungeprüft anzunehmen, sondern muß uns vielmehr veranlassen, dieselbe mit destomehr Sorgfalt und Unbefangenheit zu prüfen.

Digitized by Google

allein zur Geltung gebracht werden kann. Dadurch allein wird uns der ganze Umfang unserer Pflicht und der Endzweck unseres Daseins auf Erden offenbart.

Die Pflicht gegen das Ganze fällt für uns mit der Pflicht gegen uns selbst, mit unserem eigenen höchsten Interesse zusammen. Die Verwirklichung der Norm, die Geltendmachung des Göttlichen in Religion und Moralität, in Wissenschaft und Kunst, als eine Forderung unserer eigenen Natur angesehen und angestrebt, das ist der Endzweck unseres Daseins, das ist es, was unserem Dasein einen wahren, ja ewigen Wert verleiht. Dieses Streben allein kann unvergängliche Folgen nicht bloß in der sinnlichen Welt, sondern auch darüber hinaus erzeugen. Zwar ist uns die Natur dieser ewigen Folgen verborgen, aber das Streben nach dem Ewigen und Göttlichen ist selbst die faktische Dokumentierung eines ewigen Elements in uns, welches also mit dem Untergang der ephemeren Persönlichkeit nicht zugleich untergehen kann.

Keinen anderen Endzweck unseres Daseins dürfen wir anerkennen, als diesen durch unsere eigene höhere, normale Natur angegebenen und bestimmten. Denn wenn wir einen anderen Endzweck anerkennen, so verleugnen wir ja diese unsere eigene bessere Natur irgendeiner luftigen Annahme zuliebe, und es kann offenbar keine schlimmere Verirrung geben. Die Annahme, daß die menschheitliche Entwicklung durch einen Gott, einen Weltgeist, überhaupt irgendeine außer dem Menschen liegende Macht bestimmt und geleitet werde, ist darum nicht bloß faktisch unwahr, sondern auch praktisch und moralisch verderblich. Da die wahre Einsicht in diesem Punkte von besonderer Wichtigkeit für die Geschicke der Menschheit ist, so müssen wir versuchen, die Unwahrheit und Verderblichkeit der Annahme einer äußeren Leitung der Geschichte ausführlicher nachzuweisen, und zwar in dreifacher Hinsicht: was die vorausgesetzten Zwecke dieser Leitung, die zur Verwirklichung der Zwecke angewendeten Mittel und die faktisch bis jetzt erreichten Resultate betrifft.

Was den ersten Punkt anbelangt, so ist noch niemand imstande gewesen, anzugeben, welches der vorausgesetzte äußere Zweck des menschlichen Daseins und der Geschichte sei. Aber schon die bloße Voraussetzung, daß es einen solchen äußeren

Digitized by Google

Zweck gebe, impliziert, wie eben gezeigt worden, die Verleugnung der Forderungen unserer eigenen normalen Natur und damit die Vereitelung des wahren, inneren Endzwecks in sich. So unklar man sich auch einen äußeren Zweck der Geschichte denkt, so wird doch stets darunter irgendeine Gestaltung der sozialen Verhältnisse mitverstanden, welche nicht nach den Forderungen der Gerechtigkeit, — denn sonst bedürfte es keines äußeren Zweckes und keiner äußeren Leitung — sondern nach irgendeinem anderen Schema bestimmt sein soll. So gelangt man auf diesem Wege dahin, soziale Ungerechtigkeiten für göttliche Institutionen zu halten. Das härteste Beispiel davon bietet bekanntlich das Kastenwesen in Indien, welchem von den Leuten dort ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird. In Europa wagt zwar keine sog. Philosophie der Geschichte, ihrem Gott, Weltgeist, oder wie sie sonst ihr leitendes Prinzip benennt, eine so anstößige Ungerechtigkeit aufzubürden; aber Ungerechtigkeit irgendeiner Art liegt notwendig in der Voraussetzung eines „göttlichen" Planes, der Selbstverwirklichung irgendeiner „Idee", und dergleichen mehr. Denn wenn Gott, die „Idee", der Weltgeist usw. nichts anderes wollte und anstrebte, als die Vervollkommnung der Menschen und deren Verhältnisse untereinander, so dürfte er die Menschen nicht als bloße Mittel und Werkzeuge gebrauchen, sondern hätte vielmehr nur ihrem eigenen höheren Streben Vorschub zu leisten. Aber die Wirkungen des höheren Strebens in den Menschen selbst, die Pflege und Ausbreitung von Menschenliebe und Gerechtigkeit, von Wissenschaft und Kunst, scheinen den Leuten, welche einen göttlichen Plan, eine weltbewegende Idee und dergleichen annehmen, nicht bedeutend genug und namentlich nicht lärmend genug zu sein. Diese Leute denken sich die Menschheit etwa als ein Schauspiel für sensationslustige Götter und sorgen nur dafür, daß das Schauspiel recht dramatisch bewegt sei. So nehmen sie denn auch keinen Anstoß an den Mitteln, durch welche der vorausgesetzte göttliche Plan verwirklicht wird. Und was sind das für Mittel? Aus der Geschichte ist es einem jeden bekannt.

Nichts kann trauriger und entsetzlicher sein, als die Geschichte der Menschheit. Aus derselben ersieht man, daß die Leiden, welche dem Menschen von der Natur beschieden sind, fast wie

Digitized by Google

ein Tropfen im Meere erscheinen gegenüber den Leiden, welche die Menschen einander selbst zugefügt haben. Während ganzer Jahrhunderte und Jahrtausende war die Geschichte der Menschheit fast nichts als ein unaufhörliches Morden und Verwüsten und die erbarmungsloseste Ausbeutung der Schwächeren durch die Stärkeren. Nichts vermag die wildeste Phantasie an Grausamkeit, Ungerechtigkeit und Verkehrtheit auszusinnen, was nicht von der Praxis der Menschen übertroffen worden wäre. Man kann manche Abschnitte der Geschichte nicht lesen, ohne das Buch mehrmals mit Abscheu und Entsetzen wegzulegen. Und es gibt Menschen, welche entweder ihren moralischen Sinn oder ihre logische Kapazität so abgetötet haben, um in diesem grauenhaften, wahrhaft höllischen Imbroglio das Walten und den Plan eines vollkommenen und allgütigen Gottes zu sehen! Nein, laßt uns das Göttliche nicht mehr auf diese Weise lästern. Gott wirkt nicht, Greueltaten und Abnormität allerart hat er nicht verordnet noch auf irgendeine Weise veranlaßt. Es gibt keine andere höhere Macht auf Erden, als das Gefühl und das Bewußtsein des Göttlichen in den Menschen selbst. Dieses Bewußtsein, welches sich trotz des ärgsten Chaos in dem Schoße der Menschheit stets erhalten hat, ist das einzige Tröstende und Rettende, die Noahsarche, die über den wüsten Wassern schwimmt. Und eben dieses rettende Element wird untergraben, der moralische und religiöse Sinn selbst verfälscht und mißleitet durch die Annahme, daß Gott, die höchste Norm, das Ideal der Vollkommenheit, irgend etwas anderes will, als die Vervollkommnung der Menschen, und zur Erreichung seiner Zwecke verwerfliche Mittel gebraucht.

Daß die Annahme einer äußeren planmäßigen Leitung der Geschichte falsch ist, wird nun auch endlich durch die erzielten Resultate erwiesen. Wenn man auch nicht dreist genug ist, den Endzweck anzugeben, welchen die vorausgesetzte außermenschliche Macht durch die Menschen erreichen will, so fließt aus der Voraussetzung eines einheitlichen Plans und einer einheitlichen Leitung der Geschichte doch überhaupt notwendig die Folgerung, daß der Verlauf der Geschichte einen einheitlichen Zug und Stetigkeit des Fortschreitens in irgendeiner bestimmten Richtung zeigen müsse. Denn fehlt jeder solche einheitliche Zug, so fehlt eben damit jeder faktische Beleg, den man etwa zugunsten der

Digitized by Google

Voraussetzung eines einheitlichen Plans in der Geschichte benützen könnte. Und dies ist, wie man weiß, in der Tat der Fall. Nicht allein haben verschiedene Nationalitäten und Völkergruppen — Ägypten, Indien, China, die semitischen und turanischen Stämme in Asien, die Arier in Europa, die Völker von Afrika, Amerika und Australien — sich unabhängig voneinander, oft ohne jeden gegenseitigen Verkehr entwickelt; nicht allein gibt es heutigentages noch Menschenstämme in allen Stadien der Entwicklung bis zu den niedrigsten herab —, sondern auch innerhalb jeder einzelnen Völkergruppe oder Nationalität hat nie ein ununterbrochener Fortschritt in irgendeiner Richtung stattgefunden, sondern Fortschritt und Rückschritt, Entstehen und Untergang, Aktion und Reaktion haben allenthalben alterniert, so daß schon der Gedanke ausgesprochen worden ist, man dürfe in dem Leben der Menschheit überhaupt kein Fortschreiten in gerader Linie, vielmehr einen in sich zurückkehrenden Kreislauf sehen. In der Tat sehen wir, daß schon vor langer Zeit sich der menschliche Geist an verschiedenen Orten und in verschiedenen Hinsichten zu einer außerordentlichen Höhe erhoben hatte, von welcher dann ein Rückfall in das Gemeine und Unbedeutende stattfand. Die erhabenen Namen Buddha, Zoroaster, Jesus bezeichnen Höhepunkte religiöser und moralischer Erweckung, welcher gegenüber der gegenwärtige Zustand der Massen, die sich nach jenen Namen nennen, einen traurigen Kontrast bildet. Überhaupt haben fast alle Religionen in grauer Vorzeit ihre Blüte gehabt, wo ihnen ein tieferer Sinn und eine reinere Praxis eigen war; und stets ist mit der Zeit der innere Sinn in unverständlichen toten Formeln erstarrt, die Praxis in leeres Zeremoniell und niedrigen Götzendienst ausgeartet. Auf anderen Gebieten hat das Volk der Hellenen schon im Altertum eine Virtuosität entwickelt und eine Höhe der Vollkommenheit erstiegen, an welche die gegenwärtige Zeit nach allgemeinem Geständnis nicht hinanreicht. Wie sollte man also in der Entwicklung der Menschheit das Walten einer einheitlichen Ursache suchen, wenn in der Wirkung selbst sich weder Einheit noch Stetigkeit zeigt? Man verlasse sich nur auf einen die Geschichte leitenden Gott oder einen ohne Hilfe der menschlichen Einsicht und Tüchtigkeit sich verwirklichenden Weltplan, so wird die

Digitized by Google

Menschheit noch ihre Wunder erleben. Nichts kann einen wahren und sicheren Fortschritt verbürgen, als die wahre Einsicht allein. So lange diese keine festen Wurzeln in dem Bewußtsein der Menschen gefaßt hat, ist der Bestand der gegenwärtigen Zivilisation ebensowenig gesichert, wie es bei den älteren Zivilisationen, welche untergegangen sind, der Fall gewesen war. Zum Untergang einer Zivilisation bedarf es nicht notwendig äußerer Barbarenhorden; aus dem Schoße der Zivilisation selbst — welche ja auch jetzt noch so viele Überreste alter Barbarei enthält — kann sich eine neue Barbarei entwickeln, und es lassen sich jetzt schon die Anfänge davon bemerken.

Es ist Zeit, daß man endlich über die wahre Beschaffenheit der Dinge die Augen öffne. Man gebe nur das unverständige Bestreben auf, das Unerklärliche selbst erklären zu wollen, so wird man den Sinn der Tatsachen und deren Gründe leicht begreifen. Abnormität ist Übel. Das Abnorme ist innerlich unhaltbar und strebt mit Naturnotwendigkeit über sich selbst hinaus nach seinem Gegenteil, dem Gut. Soweit aber dasselbe bestehen soll, muß es eben erhalten werden, und dies kann nur durch eine von Natur eingepflanzte Täuschung bewirkt werden, welche dem fühlenden Wesen seine eigene Erhaltung, die Erfüllung der Bedingungen seiner Existenz als das anzustrebende Gut erscheinen läßt. So wird das Streben der fühlenden Wesen naturnotwendig in eine ihrem wahren Endzweck entgegengesetzte Richtung verkehrt. Das ist der Grund der widerspruchsvollen Natur des Menschen und der Geschichte, welche die edelste Selbstaufopferung neben dem rücksichtslosesten Egoismus zeigt und den tiefer Denkenden stets Verwunderung eingeflößt hat. Am Anfang ist der Mensch notwendig den niedrigeren, auf Täuschung beruhenden Naturtrieben, welche den Bestand des Individuums und der *species* sichern, ganz preisgegeben und untertan. Unter günstigen Bedingungen macht sich mit der Zeit auch die andere, höhere Seite seiner Natur geltend, welche ja nichts anderes, als das wahrhaft eigene, normale Wesen der Dinge selbst ist. Aber das erwachende höhere Streben ist am Anfang selbst nur ein dunkler Drang und vermochte daher selbst den natürlichen Egoismus nur mit Hilfe von Täuschung und Irrtum zu bekämpfen und in sittliche Zucht

Digitized by Google

zu nehmen. Täuschung und Irrtum waren denn auch ein unentbehrlicher Bestandteil der religiösen Vorstellungen, welche allenthalben die Gestaltung und Entwicklung des Völkerlebens bestimmt und beherrscht haben[1]). So sind im Leben der Menschheit überall Normales und Abnormes, Gutes und Böses, Wahrheit und Irrtum durcheinander gemischt, und die Mischung selbst läßt nirgends eine einheitliche Absicht durchblicken, sondern ist stets bloß das Produkt gegebener Umstände und Bedingungen. Daher die Alternation von Fortschritt und Rückschritt, von Zivilisation und Barbarei, von Frömmigkeit und Irreligion. In diesem Kampf widerstreitender Faktoren kann das höhere Streben ein entschiedenes Übergewicht erlangen und die Bahn eines gesicherten Fortschritts einschlagen, offenbar bloß mit Hilfe der zur völligen Klarheit gelangten wahren Einsicht allein. Denn diese ist für das Heer der höheren Triebe, was der Anführer für ein menschliches Heer ist; ohne die Einsicht, sind dieselben, sozusagen, kopflos. Durch diese allein wird ein durchgängig zweckmäßiges, konsistentes und übereinstimmendes Handeln sowohl für den einzelnen als auch für die Gesellschaft möglich gemacht. Welche Vergeudung geistiger und materieller Kräfte durch den Mangel der wahren Einsicht stattfindet, das läßt sich gar nicht berechnen, noch ermessen.

Man sieht also, in wie vielfacher Hinsicht die Voraussetzung eines göttlichen oder sonst außermenschlichen Planes und Zweckes in der Geschichte irrtümlich und verderblich ist. Dieselbe impliziert Fälschung des moralischen und religiösen Sinnes und Trübung des Blickes für die wahre Beschaffenheit der Dinge, also Lahmlegung gerade derjenigen Elemente, von welchen allein Heil und Fortschritt erwartet werden kann.

So dürfen wir es in jeder Hinsicht als feststehend betrachten, daß der Mensch keinem äußeren Zwecke dient, nicht bloßes Werkzeug in der Hand einer außer ihm stehenden Macht ist, aber auch von keiner solchen Macht Leitung und Unterstützung

---

[1]) Was wäre z. B. aus dem Christentum geworden ohne den Glauben an die Auferstehung Jesu? Dasselbe wäre gewiß mit seinem Stifter selbst untergegangen. Im allgemeinen aber war der Glaube an eine künftige Vergeltung zu allen Zeiten der Hauptthebel der religiös-moralischen Zucht.

Digitized by Google

zu erwarten hat. Die Menschen sollten einmal lernen auf eigenen Füßen stehen und gehen.

Aber nun kommen wir an die Frage, welche das eigentliche Objekt dieses Aufsatzes bildet. Wenn auch der Mensch nicht dazu bestimmt ist, einen Zweck der Natur oder eines vorausgesetzten Schöpfers der Natur unselbständig auszuführen, sondern seine Zwecke nach den Forderungen seines eigenen normalen Wesens selbst zu bestimmen hat, so fragt es sich noch, ob die entgegengesetzte Annahme zulässig und berechtigt ist, daß der Endzweck, welchen der Mensch seinem eigenen Dasein mit Einsicht setzt, auch von der einsichtslosen Natur von Anfang an angestrebt worden ist? Oder was auf dasselbe hinauskommt, ob das Erscheinen des Menschen in der Welt das Produkt eines bloßen Zufalls oder einer inneren Notwendigkeit der Natur ist?

Die früheren kindlichen Menschen, welche von der Beschaffenheit der sie umgebenden Welt sehr beschränkte und irrtümliche Vorstellungen hatten und Gott selbst als einen ihnen dem Wesen nach ähnlichen Schöpfer der Natur dachten, besannen sich nie, in dem Menschen den Endzweck der ganzen Schöpfung, den Höhe- und Mittelpunkt der Welt zu sehen. Seitdem aber die astronomischen Entdeckungen der letzten Jahrhunderte uns die Einsicht eröffnet haben, daß die von uns bewohnte Erde nur ein verschwindender Punkt in der Unermeßlichkeit des materiellen Universums ist, mußte jedem klar Denkenden die Annahme lächerlich scheinen, daß der Mensch der Endzweck der Natur sei. Und doch ist diese Annahme eine zulässige und berechtigte. Die halbe Wissenschaft führt von Gott ab, die ganze wieder zu ihm zurück, hatte *Bacon* gesagt und etwas Ähnliches findet auch in unserer Frage statt. Denn das Zeugnis unmittelbar gewisser Tatsachen beweist, wie oben erwähnt worden, zweifellos, daß die materielle Welt, in deren Unermeßlichkeit wir uns verlieren, in Wahrheit nicht außerhalb unserer Vorstellung existiert. Selbstverständlich ist diese Vorstellung nicht durch unsere Willkür noch auch durch eine rein individuelle Notwendigkeit unseres Ich erzeugt. Dieselbe hat vielmehr einen alle lebenden Individuen untereinander verbindenden, also allgemeinen oder Weltgrund, welcher die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Sinneseindrücke in allen erkennenden Subjekten in

Digitized by Google

der Weise schafft oder bestimmt, daß alle in diesen übereinstimmend eine und dieselbe materielle Welt zu erkennen glauben. Aber dennoch ist die materielle Welt keine Wirklichkeit, sondern bloßer Schein, wenn auch ein durchgängig gesetzmäßiger und naturnotwendiger Schein. In der Wirklichkeit gibt es bloß fühlende, wollende und vorstellende Wesen, und die Annahme ist darum nicht unzulässig, daß das Wesen, welches die höchsten, über alle bloße Natur hinausgehenden Zwecke aus eigenem, innerem Impulse verfolgt, selbst der Endzweck der Natur ist. Auch wer an das Dasein der Körper glaubt, muß doch nach reiflicher Erwägung zugeben, daß ein ganzes Sonnensystem toter Materie eines einzigen fühlenden und denkenden Individuums nicht wert ist. Was kann in der Tat an den wüsten Massen gelegen sein? Aller Glanz und Duft, alle Farbe und Qualität, durch welche uns die äußere Welt beleben, entzücken, imponieren mag, liegt ja, wie es die Körpergläubigen selbst zugeben müssen, in unserer Empfindung allein. Ohne unsere Empfindung ist eine materielle Welt nur ein toter und dunkler Haufe gleichartiger Atome, welche auch ins Unendliche vervielfältigt einen Wert ebensowenig erlangen, wie eine Unendlichkeit von Nullen je eine Einheit bilden kann.

Daß die materiellen Vorgänge und Ereignisse so ganz ohne Rücksicht auf das Wohl und Wehe, das Gedeihen und Verkümmern der lebenden und fühlenden Wesen geschehen, daß durch dieselben oft die am besten ersonnenen Pläne durchkreuzt, die Erzeugnisse langer Anstrengungen, ja selbst zahllose Menschenleben ohne Unterschied zerstört werden, — das alles kann uns nicht wundernehmen noch irre machen, wenn wir von der wahren Beschaffenheit des wirkenden Prinzips der Natur einen Begriff haben, wie es tiefer unten gezeigt wird.

Unter jeder Voraussetzung sind also die toten körperlichen Massen für die Bestimmung des Endzwecks der Natur irrelevant, und es kann nur noch die Frage aufgestellt werden, ob unter den lebenden Wesen selbst dem Menschen ein so hoher Rang zukomme, daß er als Endzweck betrachtet werden dürfte? Ob es nicht anderswo lebende Wesen gebe, welche eine weit höhere Stufe der Vollkommenheit erreicht haben und von uns nicht geahnte Horizonte erschauen?

Digitized by Google

Diese Frage darf und muß verneint werden. Es kann nirgends denkende Subjekte geben, welche in bezug auf wesentliche Elemente der Vollkommenheit höher ständen, als der Mensch. Mag es Wesen geben, welche tausend Sinne und tausend Fertigkeiten mehr besitzen und tausendmal länger leben, als wir. Das Leben und Vorstellen derselben wird einen weit reicheren empirischen Gehalt haben, als das unsere. Aber was die Höhe oder Tiefe der Einsicht anbelangt, so können dieselben nicht über den von uns erreichten Punkt hinausgehen. Denn was kann ein denkendes Wesen Höheres erreichen, als die wahre Einsicht in die Grundbeschaffenheit der Dinge und namentlich die Einsicht in die Abnormität und innere Unwahrheit derselben? Diese Einsicht führt uns ja im Bewußtsein über die Welt selbst hinaus und kann also von nichts in der Welt Befindlichem übertroffen werden. Gesellt sich zu der höheren Einsicht das ihr angemessene Streben und Tun, so bildet der Mensch den wahren Höhepunkt der Natur und darf als ihr Endzweck angesehen werden.

Das einzige, was wir noch jetzt zu erwägen haben, ist die Frage, ob und in welchem Sinne es von der Natur gesagt werden darf, daß dieselbe überhaupt einen Zweck verfolge. Und zu diesem Behuf müssen wir das Wesen des wirkenden Prinzips der Natur, soweit uns dasselbe zugänglich ist, und die Art seines Wirkens betrachten.

Man weiß, wieviel über das wirkende Prinzip der Natur phantasiert worden ist. Das Gewöhnlichste ist, diesem Prinzip ein dem menschlichen ähnliches Wesen, nämlich Willen und Vorstellung zuzuschreiben. Meistens wird dasselbe auch mit dem Unbedingten verwechselt und Gott genannt. Die Frage ist nun: Wie ist dieses Prinzip in Wahrheit beschaffen? Was können wir von demselben erfahren und auf welchem Wege?

Zunächst nun ist klar, daß wir von dem wirkenden Prinzip der Natur weder eine direkte Wahrnehmung noch einen Begriff *a priori* haben, sondern nur induktiv aus den Tatsachen etwas erschließen können. Die Grundlage alles induktiven Schließens ist aber die in den Dingen wahrgenommene Gesetzmäßigkeit, d. h. Unveränderlichkeit oder Regelmäßigkeit in dem Zugleichsein und der Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Induktiv kann

Digitized by Google

also aus den Tatsachen nichts anderes erschlossen werden, als ein inneres Band, welches die Erscheinungen untereinander verknüpft und den Grund ihrer Gesetzmäßigkeit enthält. Dieses innere Band ist nicht etwas von der Erscheinungswelt Verschiedenes, sondern es ist vielmehr diese Welt selbst nach einer anderen, unserer Wahrnehmung entzogenen Seite, wo das in der Wahrnehmung getrennt Gegebene untereinander zusammenhängt. In der Natur und der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen muß mithin auch die Beschaffenheit des wirkenden und verbindenden Prinzips mitimpliziert und mitbestimmt sein. Nun gibt es keine anderen Gegenstände in der Erfahrung, als vorstellende und wollende Subjekte; das wirkende Prinzip der Natur muß also etwas uns, den Subjekten *Verwandtes* haben, darf jedoch nicht selbst als wollend und vorstellend gedacht werden. Denn Wille und Vorstellung gehören eben zu der wahrgenommenen, uns zugekehrten Seite der Natur und können eben darum nicht der von uns abgewandten oder Rückseite eigen sein, ebenso wie die Beschaffenheit der Blätter und Blüten einer Pflanze nicht deren Wurzeln eigen sein kann. Demgemäß sehen wir, daß die Wirksamkeit der Natur einen gewissermaßen zweideutigen Charakter besitzt und stets zu zwei radikal verschiedenen Auffassungen Anlaß gegeben hat. Die einen wollen in dem Wirken der Natur Zwecke und Absichten finden, die anderen dagegen alles rein mechanisch erklären. An einem anderen Ort[1]) habe ich gezeigt, daß diese beiden Auffassungen unrichtig sind und warum. In der Tat zeigt das Wirken der Natur die erstaunlichste Zweckmäßigkeit neben völliger Abwesenheit einer bewußten Absicht; nämlich Zweckmäßigkeit in der Kombination und der Erfüllung der allgemeinen Bedingungen, welche für das Bestehen der gegebenen Objekte nötig sind, und Abwesenheit jeder Absicht in der Bestimmung dieser Objekte selbst und jeder Leitung des Naturlaufs.

Den Grund einiger unter jenen allgemeinen Bedingungen können wir, wie gezeigt worden, einsehen. Eine abnorme Wirklichkeit, eine Welt, welche nicht aus normalen, mit sich selbst

---

[1]) Vgl. in dem 2. Teile von *Denken und Wirklichkeit,* das Kap. „Von der teleologischen Naturbetrachtung".

Digitized by Google

identischen Gegenständen, d. h. nicht aus wahren Substanzen besteht, kann nicht ohne Täuschung erhalten werden, kann also nur aus erkennenden Subjekten bestehen. Und die Täuschung muß diesen Subjekten in zweifacher Hinsicht beigebracht werden, einerseits um ihr eigenes Bestehen und andererseits um eine Gemeinschaft unter ihnen zu ermöglichen. Zu ersterem Behuf ist die Vorstellung eines beharrlichen Selbst in sich und der Trieb, dieses Selbst zu erhalten, nötig; in letzterer Hinsicht ist eine solche Natureinrichtung der Sinnesempfindungen in jedem Subjekte nötig, kraft welcher alle in ihren respektiven Sinneseindrücken eine allen gemeinsame äußere Welt erkennen können. Dadurch ist also die Gesetzmäßigkeit sowohl der inneren als der äußeren Erfahrung in ihren Grundzügen bedingt.

Aber wenn wir auch einige Bedingungen, welche zum Bestehen einer in ihrem Wesen abnormen Welt nötig sind, einsehen können, so ist damit natürlich noch gar nicht gesagt, daß wir das Wesen und Bestehen einer solchen Welt selbst begreifen können. Im Gegenteil ist das Abnorme, wie oben erwähnt, schon *eo ipso* unbegreiflich und unerklärlich. Und so ist es auch mit der Zweckmäßigkeit, welche wir in dem Wirken der Natur wahrnehmen, bewandt. In dem Wesen des Abnormen liegt ein innerer Widerspruch, die Notwendigkeit, seinen eigenen wahren Zielen entgegenzuwirken, weil es sich sonst selbst aufheben würde. So sehen wir denn, daß auch in dem Leben und Wirken des Menschen und der menschlichen Gesellschaft widerstreitende Antriebe sich geltend machen. Und wenn dies sogar bei dem mit Bewußtsein tätigen Menschen der Fall ist, um wieviel mehr muß dies bei der ohne Bewußtsein wirkenden Natur der Fall sein? Es darf uns also nicht wundernehmen, wenn die Zwecktätigkeit der Natur einen ganz anderen Charakter trägt, als den welchen wir von einem Wirken nach vernünftigen Normen und Absichten erwarten und verlangen; wenn die Natur nur zu oft irrt und vom geraden Wege abschweift. Es fragt sich aber, ob die Natur bei der Entwicklung der lebenden Wesen, trotz alles Irrens und Abschweifens, nicht dennoch von einem inneren Triebe geleitet worden sei, welcher sie mit Notwendigkeit zum Menschen, als dem Abschluß der Entwicklungsreihe geführt hat? Das wollen wir jetzt erwägen.

Digitized by Google

In neuerer Zeit hat *Darwin* in die Wirkungsweise der organischen Natur einen neuen und für die meisten überraschenden Einblick eröffnet. Wie er gezeigt hat, besteht das Verfahren der Natur darin, ein Übermaß von Keimen zu erzeugen und auszustreuen, deren Fortkommen oder Verkümmern dann von den äußeren Umständen abhängt. So erlangen die äußeren Umstände einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der lebenden Wesen. Aber man hat sich bei dieser Einsicht nicht beruhigt, sondern ist zu der Annahme fortgeschritten, daß die Entwicklung der lebenden Wesen ganz und gar durch äußere Umstände bedingt sei. Die Entwicklung der lebenden Wesen zeigt eine aufwärts gehende Vervollkommnung derselben von dem niedrigsten Schwamm oder Polyp an bis hinauf zum Menschen, und die Eiferer des Darwinismus stehen nicht an, zu behaupten, daß ein Schwamm oder Polyp lediglich durch den Einfluß äußerer, zufälliger Umstände, durch „Anpassung und Vererbung" im Laufe von Jahrtausenden und Jahrmillionen zum Menschen geworden sei. Bei einiger Überlegung muß man zugeben, daß diese Annahme ganz und gar unhaltbar ist. Denn man häufe noch so viele Millionen Jahre aufeinander, so ist es doch von vornherein klar, daß dieselben unmöglich etwas aus nichts haben machen können. Wenn nicht in dem Schwamm oder Polyp selbst, so muß doch in dem Prinzip, welches Schwämme und Polype geschaffen hat, von Anfang an etwas gelegen haben, wodurch dasselbe durch irgendeine Zwischenreihe von Mittelgliedern zur Schöpfung des Menschen geführt worden ist. Denn die Vervollkommnung der lebenden Wesen, welche durch die äußeren Umstände begünstigt, wohl auch erzeugt sein mag, kann doch nur eben eine Anpassung an die äußeren Umstände, nicht aber eine innere Bereicherung und geistige Erhebung der lebenden Wesen auf höhere Stufen implizieren[1]). Und vollends ist die Kluft, welche

[1]) Die jetzt beliebte Annahme, daß erworbene Kenntnisse und Fertigkeiten mit der leiblichen Organisation vererbt und also auch geistige Vervollkommnung gleichsam mechanisch bewirkt werden könne, ist eine von jenen Wunderlichkeiten, wo man an die Stelle einer faktisch gegebenen Unbegreiflichkeit eine selbstersonnene Unbegreiflichkeit setzt und dadurch die Tatsachen begriffen zu haben meint. Wenn auch die Annahme einer solchen Vererbung zum Teil richtig ist, so ist sie eben nur zu einem kleinen Teil richtig und kann nur sehr weniges wirklich erklären.

Digitized by Google

den Menschen von den anderen Tiergeschlechtern trennt, von einer Art, welche unmöglich durch den Einfluß der äußeren Umstände, d. h. durch bloßen Zufall ausgefüllt werden konnte[1]). Da es nun keine Mitte gibt zwischen der Annahme, daß der Mensch durch Zufall, und der Annahme, daß derselbe durch eine innere Notwendigkeit der Natur entstanden ist, so muß man sich für die letztere entscheiden. Man muß also annehmen, daß der Entwicklung der lebenden Wesen ein innerer Entwicklungs-*Trieb* zugrunde gelegen hat, wenn auch ein Entwicklungs-*Gesetz* derselben bei der großen Rolle, welche die äußeren Umstände in der Sache spielen, sich nicht würde nachweisen lassen.

Das ist der unzweifelhafte Stand der Sache. Scheinbar ist zwar alles dem Zufall überlassen, aber am Ende finden wir ein Resultat, welches nichts weniger als zufällig war. Wenn die Natur sich auch noch so sehr gehen ließ in dem Spiel der Formen und Arten, so hat sie es dennoch am Ende bis zum Menschen gebracht, und in diesem bis zum höchsten Bewußtsein, welches überhaupt erreicht werden kann. So darf man annehmen, daß das Streben nach der Norm, nach dem Göttlichen, welches den Menschen mit dem Bewußtsein seiner höheren Berechtigung ergreift, schon vom Anfang an dem wirkenden Prinzip der Natur, wenn auch ohne Bewußtsein, eigen gewesen sein muß.

Warum sträubt man sich gegen die Annahme, daß in der Natur ein moralisches Prinzip, z. B. ein innerer Trieb nach Vervollkommnung wirke? Warum will man in ihr alles nach Möglichkeit mechanisch erklären? Weil die Natur sonst nirgends die Spur eines moralischen Einflusses zeigt, weil zwischen dem Physischen und dem Moralischen vollkommene Disparität, ja ein radikaler Gegensatz besteht. Allein der Mensch ist ja auch

[1]) Um einzusehen, wie groß diese Kluft ist, muß man sich klar machen, worin dieselbe besteht, nämlich darin, daß der Mensch nicht wie das Tier ausschließlich den physischen Gesetzen gehorcht, daß bei ihm höhere Gesetze, die logischen und die moralischen, zur Geltung kommen; daß er überhaupt nicht ein bloß physisches, sondern auch ein moralisches Wesen ist. Dieser Unterschied konnte offenbar durch keine bloß äußerlichen Ursachen bewirkt werden. Aber die Größe dieses den Menschen von den Tieren trennenden Unterschiedes wird dem unaufmerksamen Auge durch den Umstand verdekt, daß der Mensch nur allmählich der Dienstbarkeit der Natur sich entzieht und nie sich von derselben ganz befreien kann.

Digitized by Google

Natur, ein Kind oder ein Erzeugnis der Natur und hat sich dennoch aus innerem Antrieb zum moralischen Wesen ausgebildet. Also ist das Moralische von dem Physischen unzertrennlich, trotz des radikalen Gegensatzes beider, und man darf folglich der Natur einen moralischen Antrieb nicht absprechen, wenn er sich deutlich in den Tatsachen selbst, wie namentlich in der vorwärtsschreitenden Vervollkommnung der lebenden Wesen dokumentiert. Das Moralische in der Physis ist eben die dem Physischen, als dem Abnormen, innewohnende Tendenz sich sebst zu verleugnen. In der Tat kann man sich das von der Norm Abgefallene, also sich selbst Entfremdete gar nicht denken ohne den Trieb, zu der Norm, d. h. zu seinem wahrhaft eigenen Wesen wieder zurückzukehren. Im Menschen erzeugt dieser Trieb Moralität und Religion, Wissenschaft, Poesie und Kunst; in der bewußtlosen Natur hat derselbe die vorwärtsschreitende Entwicklung erzeugt, deren Abschluß und höchstes Resultat der Mensch ist. So ist also der Endzweck des Menschen zugleich der Endzweck der ganzen Natur, und alles ist um des Menschen willen da, wenn auch nicht in dem alten, biblischen Sinne.

Von der Sorge eines liebenden väterlichen Schöpfers für seine Geschöpfe ist in dem Wirken der Natur freilich wenig zu merken. Dieselbe ist vielmehr der furchtbare Grund aller Übel. Ja, sie entwickelt einen wahren Luxus an Grausamkeit und Verkehrtheit, wie es viele Natureinrichtungen zeigen, am auffallendsten die, daß einige Tierarten nur auf Kosten anderer leben können. Und so groß ist die Rücksichtslosigkeit der Natur in dieser Hinsicht, daß nach ihrer Einrichtung das edelste Geschöpf, der Mensch zum Fraß, sozusagen, zum Dünger für die niedrigsten Geschöpfe, wie das Krokodil und der Haifisch, dienen kann. Aber diese Grausamkeit und Verkehrtheit der Natur darf uns um so weniger wundernehmen, als wir dieselbe in unserem eigenen Inneren wiederfinden. Kein Tier und kein Naturagens hat an Grausamkeit und Verkehrtheit den Menschen je erreicht, geschweige denn übertroffen. Ihr höchstes Streben haben die Menschen selbst in die größte Plage zu verkehren gewußt, wie es die religiösen Kriege und Verfolgungen zeigen. Aber wie im Schoße der Menschheit trotz aller Verirrungen der höhere Trieb lebendig und wirksam sich erhielt, so auch im Schoße der Natur. Ent-

Digitized by Google

scheidend hierbei sind die zwei schon hervorgehobenen Tatsachen, erstens, daß das wirkende Prinzip der Natur uns selbst dem Wesen nach verwandt (wenn auch nicht ähnlich) ist, und zweitens, daß die Natur bei allem Irren und Abschweifen doch zur Schöpfung des Menschen gelangt ist. Die Aufgabe des Menschen muß also als die unmittelbare Fortsetzung der Aufgabe der Natur und in diesem Sinne der Mensch als der Höhepunkt, das Ziel und der Abschluß der Natur betrachtet werden, welcher selbst schon über alle Natur hinaus im Bewußtsein sich erhebt.

Nach diesen Betrachtungen erscheint der Mensch als mit einer neuen Würde bekleidet, aber auch mit einer gebieterischeren Pflicht behaftet. Wir sehen nunmehr, daß die Pflege des Höheren nicht bloß der eigene Zweck und das eigene Interesse des Menschen allein, sondern der Endzweck der ganzen Schöpfung ist. Von den Menschen hängt es ab, ob sowohl ihr eigenes Dasein wie das Dasein der ganzen Natur wahren Sinn und Wert erhält oder nicht. Wenn vor diesem Bewußtsein verkehrte Triebe und kleinliche, niedrige Interessen nicht verstummen, dann sind sie überhaupt nicht zu bewältigen. Offenbarungen und wunderbare Einwirkungen vom Himmel dürfen wir nicht erwarten; die wahre Philosophie kann allein die Geschicke der Menschheit leiten, wenn derselben überhaupt eine vernünftige Leitung zuteil werden soll. Sollte diese unter den Menschen keinen Eingang und keine Macht erlangen, dann muß man alle Hoffnung auf eine bedeutungsvolle und wünschenswerte Zukunft unseres Geschlechts aufgeben.

Digitized by Google

VON DEM UNTERSCHIED ZWISCHEN DER NORMALEN UND DER EMPIRISCHEN NATUR DER DINGE.

1. Einleitende Bemerkungen.

Der Begriff von der normalen Natur der Dinge ist das Grundgesetz und die Norm unseres Denkens, welche in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs ihren Ausdruck findet. Derselbe ist darum auch selbstverständlich, unmittelbar gewiß. Aber trotzdem daß dieser Begriff selbstverständlich ist, ist der eigentliche Sinn desselben sehr schwer zu verstehen. Wäre dies nicht der Fall, so würde es auf philosophischem Gebiete keine wesentliche Meinungsverschiedenheit geben können. Dies mag paradox erscheinen, wird aber weiter unten seine natürliche Erklärung finden.

Das Grundgesetz unseres Denkens sagt aus, daß ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch sein soll. Nun leugnet zwar niemand, daß dieses sich von selbst verstehe, aber man glaubt, daß damit gar nichts Erhebliches über die Natur der Dinge ausgesagt, daß jener Satz auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar und im Grunde eine bloße Tautologie sei.

Darauf bemerke ich zunächst folgendes: Um mit sich selbst identisch zu sein, dazu gehört eben, daß man ein wahrhaft eigenes Wesen, ein wahres „Selbst" besitze. Auch dies, wird man zugeben, ist etwas Selbstverständliches; „aber, wird man fragen, wo gibt es denn Gegenstände, welche kein ihnen eigenes Wesen besitzen?" Solche Gegenstände sind wir selbst und alles, was uns sonst in der Erfahrung vorkommt.

Die hochwichtige und merkwürdige Tatsache ist eben dies, daß kein Gegenstand der Erfahrung ein ihm wahrhaft eigenes Wesen besitzt, und daß — da das eigene Wesen der Dinge eben das normale Wesen derselben ist — die empirischen Natur der Dinge nicht die normale ist. Aber die Gegenstände der Er-

Digitized by Google

fahrung sind zugleich so eingerichtet, daß sie uns ein eigenes Wesen zu haben *scheinen*, daß sie unser Bewußtsein über ihre Beschaffenheit *täuschen*. Das ist der Grund, warum der eigentliche Sinn unseres Denkgesetzes, trotzdem daß derselbe selbstverständlich, in der Tat so schwer zu verstehen ist. Durch die erwähnte Täuschung wird man verhindert, einzusehen, daß zwischen dem Sinn unseres Denkgesetzes und der gegebenen Beschaffenheit der Dinge ein Gegensatz besteht, und glaubt darum, daß die positive Aussage unseres Denkgesetzes auch von den empirischen Gegenständen gelte.

Aber das Bewußtsein dieses Gegensatzes ist trotz der natürlichen, ihn verdeckenden Täuschung doch unter den Menschen schon längst vorhanden, ja ist so alt, wie die philosophische Reflexion selbst. Und in der Tat, wie könnte es anders sein? Während die Aussage unseres Denkgesetzes selbstverständlich ist, ist die empirische Beschaffenheit der Dinge so weit entfernt, selbstverständlich zu sein, daß sie vielmehr von jeher für den Menschen ein Rätsel bildet. Darum ist auch, wie *Platon* und *Aristoteles* treffend bemerkt haben, die Verwunderung über die gegebene Beschaffenheit der Dinge der Anfang aller Philosophie. Diese Verwunderung ist eben nichts anderes, als das dämmernde Bewußtsein davon, daß die gegebene Beschaffenheit der Dinge mit der Norm, die wir in unserem Denken tragen, nicht übereinstimmt. Allein wie weit ist es noch von diesem dämmernden Bewußtsein bis zur klaren Einsicht in die Sache! Von jeher hat man das Richtige geahnt, aber dasselbe stets in Formeln ausgesprochen, welche den eigentlichen Sinn der Sache nicht zum Ausdruck bringen.

So sind auch in unserer von dem Empirismus beherrschten Zeit unter den Empiristen selbst die besonneneren bereit, zuzugeben, daß wir die eigentliche „Essenz" der Dinge oder wie man auch sagt, das Wesen der Dinge an sich nicht erkennen. Allein wie kann man die Dinge von ihrer eigenen Essenz unterscheiden? Was sind die Dinge ohne ihre Essenz? Indem man zugibt, daß wir die Essenz der Dinge nicht erkennen, sagt man damit aus, — freilich ohne es zu wissen — daß wir wirkliche Dinge, in dem Sinne unseres Begriffs von einem Dinge, gar nicht erkennen. So ist es denn schon längst ausgesprochen worden,

Digitized by Google

daß die Gegenstände der Erfahrung bloße „Erscheinungen" sind. Ja, einige Philosophen des Altertums haben sogar die ganze empirische Welt für einen bloßen Schein erklärt. Die wahre Tatsache ist die, daß die Gegenstände der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, mit anderen Worten, abnorm sind, und eben infolge ihrer Abnormität ohne den Schein nicht bestehen können, welcher sie der Vorstellung oder dem Bewußtsein als normal geartete Dinge vorspiegelt. Wegen dieser innewohnenden Notwendigkeit, einem Bewußtsein zu *erscheinen*, kann man in der Tat die Objekte der Erfahrung mit Recht „Erscheinungen" nennen. Es handelt sich also darum, den klaren Nachweis zu führen, daß die Objekte der Erfahrung kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, und zu zeigen, wie das wahrhaft eigene Wesen der Dinge im Unterschiede davon beschaffen ist.

2. Der Unterschied in der Existenzweise.

Eine Farbe, ein Ton, ein Geschmack sind etwas Wirkliches, aber man nennt dieselben nicht *Dinge*, sondern *Qualitäten*. Was ist damit eigentlich gemeint und gesagt? Man meint, daß diese *sich nicht selber*, sondern einem *anderen* Dinge angehören; eine Qualität ist Qualität von etwas anderem als sie selbst. Aber was nicht ihm selbst, sondern einem anderen Dinge eigen ist, das hat eben kein wahrhaft eigenes Wesen, das ist mit sich selbst nicht wahrhaft identisch.

Somit ist die Tatsache konstatiert, daß es überhaupt etwas Wirkliches gibt, was kein wahrhaft eigenes Wesen besitzt.

Wenn nun gefragt wird, warum die Empfindungsqualitäten, wie ein Ton, eine Farbe und andere, nicht selbst für Dinge gehalten werden, oder mit anderen Worten, warum denselben wahre Identität mit sich abgesprochen wird, so zeigt sich als der Grund davon folgendes: Die Empfindungen sind 1. flüchtig und 2. von Bedingungen abhängig. Sie kommen und gehen, entstehen und vergehen fortwährend und sowohl ihr Entstehen wie ihr Verschwinden ist durch Bedingungen bewirkt, welche nicht in ihnen selbst, sondern außer ihnen liegen.

Denn was durch Bedingungen bewirkt oder erzeugt wird, was ein bloßes Produkt ist, dessen Wesen ist eben ein *erborgtes*,

Digitized by Google

entlehntes, also ihm nicht wahrhaft eigen. Ein Produkt ist in jedem Augenblicke nur das, wozu es gemacht wird; wechseln die Bedingungen, so wechselt auch ihr Produkt oder es tritt an die Stelle desselben ein anderes ein. Wie hätte also ein Produkt ein ihm wahrhaft eigenes Wesen, ein wahres „Selbst" aufzuweisen? Nur dann kann gesagt werden, daß etwas ein ihm wahrhaft eigenes, ein ureigenes Wesen besitze und mit sich selbst identisch sei, wenn dessen Wesen unabhängig von allem außer ihm und also auch unentstanden ist. Das wahrhaft eigene Wesen eines Dinges ist aber nicht bloß unentstanden, sondern auch unveränderlich. Denn wenn etwas seine Beschaffenheit ändert, so beweist es eben dadurch faktisch, daß dieselbe von ihm trennbar, also ihm nicht wahrhaft eigen gewesen ist. Was sich ändert, das bleibt sich selbst nicht gleich, besitzt also keine wahre Identität mit sich.

Die Existenzweise eines wirklichen, der Norm in unserem Denken entsprechenden Gegenstandes, oder mit anderen Worten, die normale Existenzweise der Dinge ist also ein beharrliches, unveränderliches Sein, im Gegensatze zu allem bloßen Geschehen. Ein wirkliches Ding geschieht nicht, sondern ist. Dagegen ist die Existenzweise alles dessen, was nicht ist, sondern nur geschieht, eine abnorme.

Nun glauben wir in der Erfahrung Dinge zu erkennen, welche eben diese normale Existenzweise haben, welche unentstanden, unvergänglich und in ihrem Kern unveränderlich sind, nämlich wenigstens die Körper oder die ursprünglichen Bestandteile der Körper, gleichviel, ob man dieselben als Atome oder sonst als Monaden denkt. Aber auch unser Ich oder Selbst erscheint uns im Selbstbewußtsein als ein solches normal geartetes Ding. Uns selbst können wir zwar nicht wohl für unentstanden und unvergänglich halten, aber wir glauben doch ein eigenes Wesen, eben ein Selbst zu besitzen, — wir sind ja dieses Selbst — ein Gegenstand zu sein, der nicht fließt, sondern in seinem Kern beharrlich und zu verschiedenen Zeiten numerisch derselbe ist.

Tatsache ist dagegen, — und an dieser Einsicht hängt alles — daß es in dieser Welt gar keine in dem oben erörterten Sinne beharrlichen Dinge gibt; die Existenzweise der Objekte der Erfahrung ist vielmehr durchgängig ein bloßes Schweben und Ge-

Digitized by Google

schehen. Was uns in denselben als beharrliches, unveränderliches Sein erscheint, ist in Wahrheit ein *fortwährendes Neuentstehen.*

Dies gilt ebensowohl von den Objekten der äußeren wie der inneren Erfahrung, ebensowohl von den Körpern wie von unserem Ich.

Was die Körper anbetrifft, so habe ich schon früher bewiesen, daß das, was wir als Körper wahrnehmen (sehen, betasten usw.), in Wahrheit nichts anderes als der Inhalt unserer Sinnesempfindungen ist, welche stets kommen und gehen. Das wird durch Tatsachen erhärtet, welche schlechterdings keinen Zweifel an der Sache zulassen. Wenn es auch wirkliche äußere Dinge gäbe, so würden dieselben bei unserer Frage gar nicht in Betracht kommen. Denn wirkliche äußere Dinge können kein Gegenstand unserer Wahrnehmung und Erfahrung sein; was wir wahrnehmen und erfahren, ist allein der Inhalt unserer Empfindungen, und eben dieser erscheint uns als eine Welt von Körpern im Raume. Dieses Erscheinen ist, wie schon früher hervorgehoben worden, nur dadurch möglich, daß die Empfindungen von Natur dementsprechend eingerichtet sind, in solcher Ordnung und nach solchen Gesetzen auftreten, welche ihre Flüchtigkeit vor dem Bewußtsein verbergen, in den wechselnden Empfindungen den Schein einer Welt beharrlicher Außendinge vorspiegeln. Jetzt will ich noch näher zeigen, daß was uns als ein ruhiges, beharrliches Sein der Dinge erscheint, in der Tat ein fortwährendes Neuentstehen derselben ist.

Stellen wir uns vorerst auf den Standpunkt der Erfahrung oder des gewöhnlichen Bewußtseins. Alle Körper, die wir erkennen, sind teilbar, alle Körper, die wir erkennen, sind also bloße Zusammensetzungen von Bestandteilen. Aber Bestandteile, welche nicht ursprünglich, ihrem eigenen Wesen nach eins sind oder einen Gegenstand ausmachen, können nur durch Ursachen zusammengeführt und beisammen erhalten werden. Das Bestehen einer Zusammensetzung ist darum ein beständiges Neuentstehen. Denn die Wirksamkeit einer Ursache ist ein Vorgang, welcher stets erneuert werden muß; eine ruhende Ursache ist nicht denkbar, das Ruhende kann keine Wirkungen hervorbringen. So sehen wir denn, daß der Zustand jedes Körpers, gleichviel ob derselbe hart, flüssig oder gasförmig ist, durch Einflüsse bedingt ist, welche stets erneuert werden müssen, um denselben unverändert zu er-

Digitized by Google

halten, deren Nachlassen sofort eine Veränderung des von ihnen bewirkten Zustandes zur Folge hat. Um einen harten Körper unverändert zu erhalten, muß die stets wirkende Kohäsion seiner Teile unverändert bleiben. Sobald die Kohäsion durch Erwärmung oder andere Ursachen modifiziert wird, ist auch der Zustand des Körpers nicht mehr derselbe. Um einen gasförmigen Körper unverändert zu erhalten, muß das Gleichgewicht zwischen der inneren Expansion und dem äußeren Widerstand erhalten bleiben, und so in allen Fällen. Was uns als ein ruhiges Beharren erscheint, ist also in der Tat ein beständiges Neuentstehen, das Sein der Körper ist in Wahrheit ein bloßes Geschehen [1]).

„Aber die ursprünglichen Bestandteile der Körper, die Atome oder Monaden, bleiben in ihrem Wesen unverändert, wird man sagen, die Existenzweise derselben ist ein wahres Sein, kein bloßes Geschehen." Ja, so würde es sein, wenn solche existierten und uns gegeben wären; allein wer hat denn in seiner Erfahrung je Atome oder Monaden angetroffen? Diese sind vielmehr bloße Produkte des Denkens. In Wahrheit sind eben die Körper, wie wir wissen, nur die Art, wie uns der Inhalt unserer Empfindungen, unserer Sinneseindrücke in der Wahrnehmung erscheint. Das scheinbar beharrliche Sein der Körper beruht auf der Wiederkehr genau gleicher Eindrücke. Hier will ich nur ein Beispiel zur Erläuterung der Sache anführen.

Wenn ich einen ruhenden Gegenstand unverwandt ansehe, so nehme ich keine Veränderung an demselben wahr. Lange Zeit hindurch kann es mir scheinen, daß ich etwas Ruhendes, Beharrendes vor mir in der Wahrnehmung habe. Die Wissenschaft lehrt jedoch, daß, um diesen scheinbar ruhigen Anblick zu ermöglichen, fortwährend Lichtstrahlen auf den Gegenstand fallen und von demselben in mein Auge zurückgeworfen werden müssen,

---

[1]) So namentlich in dem Fall einer chemischen Verbindung. Eine chemiche Verbindung ist zwar ein scheinbar ruhendes Produkt, die naturwissenschaftliche Theorie ist jedoch bestrebt, diesselbe vielmehr als einen Zustand unaufhörlicher Bewegung der verbundenen elementaren Moleküle zu fassen, und das mit Recht. Denn alles, was enstanden ist und jeden Augenblick wieder aufgehoben werden kann, — und das ist bei einer chemischen Verbindung und überhaupt bei jeder Zusammensetzung der Fall — besteht und dauert nur dadurch, daß es jeden Augenblick neu erzeugt wird.

Digitized by Google

daß also das scheinbar ruhige Sein in Wahrheit ein bloßes Geschehen ist. Und in der Tat ist das, was ich faktisch (als einen Körper außer mir) sehe, wie es experimentell bewiesen worden ist, mein eigener Gesichtseindruck, und dieser muß stets erneuert werden, entsteht jeden Augenblick von neuem. Da aber in diesem Fall die Wiederkehr der gleichen sukzessiven Eindrücke eine ununterbrochene ist, so scheint es mir, daß ich etwas Ruhendes, Beharrendes sehe. Nun ist unsere ganze äußere Erfahrung so eingerichtet, daß wir unter gleichen Umständen und Bedingungen stets die gleichen Sinneseindrücke haben. Dadurch wird es möglich gemacht, daß der flüchtige Inhalt unserer Sinneseindrücke uns als eine Welt beharrlicher Substanzen im Raume erscheint.

Außer den Körpern sind keine anderen Gegenstände in der Erfahrung anzutreffen, als wir, die erkennenden Subjekte, selbst. Nun habe ich an einem anderen Orte gezeigt, daß von uns selbst in Hinsicht des verhandelten Punktes das gleiche wie von den Körpern gilt, daß auch unsere Existenzweise kein wahres Sein, sondern ein bloßes Geschehen ist. Denn nicht allein wechseln unsere Zustände beständig, sondern unser ganzes Ich oder Selbst besteht oder dauert nur dadurch, daß es jeden Augenblick neu entsteht. Merkwürdigerweise wird dies in Hinsicht unseres Ich viel eher und allgemeiner begriffen, als in Hinsicht der Körper. Denn hier hat man das Zeugnis der physiologischen Erfahrung, daß unser Ich von dem Gehirn abhängig ist, was sogar zu der Annahme geführt hat, daß das psychische Leben eine bloße Funktion des Gehirns sei. In Wahrheit verhält es sich damit so: Eben weil wir selbst, weil unser Ich etwas relativ Wirkliches (wenn auch kein normales Ding, keine wahre Substanz) ist, kann der natürliche Schein in ihm viel eher durch die Tatsachen widerlegt und darum auch von uns durchschaut werden, als bei den Körpern, welche eine allgemeine, stets gegenwärtige und sich nie verleugnende Erscheinungsweise des gesamten Inhalts unserer Sinneseindrücke sind.

3. Der Unterschied in der Konstitution.

Eine Kugel von Wachs kann man leicht durch bloßen Druck zu einem Würfel umgestalten; dann verschwindet ihre frühere runde Figur gänzlich. Niemand wird behaupten, daß die runde

Digitized by Google

Figur selbst etwas Wirkliches sei, ein ihr eigenes Wesen besitze. Denn hier ist es zu klar, daß die Figur ein bloßes Verhältnis der materiellen Teile im Raume ist; kommen die Teile in eine andere Lage einander gegenüber, so verschwindet sie ohne Spur und Rest.

Aber was von der runden Figur gilt, gilt ähnlich, wenn auch nicht genau gleich, von jeder Zusammensetzung oder Form. Von keiner Zusammensetzung, also auch von keinem zusammengesetzten Gegenstande kann gesagt werden, daß derselbe ein eigenes Wesen besitze, ein wirkliches Ding in dem Sinne unseres Begriffs eines Dinges sei. Jede individuelle Zusammensetzung wird durch Ursachen und Bedingungen erzeugt. Von diesen hängt es ab, ob sie beharrt oder sich ändert. In jedem Augenblick ist sie nur das, wozu sie gemacht wird, etwas Eigenes, Ursprüngliches kann sie also nicht besitzen. Es gibt jedoch Zusammensetzungen, welche den Anschein haben, ein eigentümliches, von dem ihrer Bestandteile unterschiedenes und gewissermaßen unabhängiges Wesen zu besitzen.

So ist, um das familiärste Beispiel anzuführen, das Wasser eine bloße Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff. Man kann das Wasser mit Hilfe der Elektrizität in seine Bestandteile zerlegen und dann verschwindet es mitsamt allen seinen Eigenschaften ohne Spur und Rest, wie die oben erwähnte runde Figur der umgeformten Wachskugel. Das Wasser ist also selbst kein Ding, ist nichts Wirkliches; das Wirkliche in demselben — hier rede ich im Sinne des gewöhnlichen Bewußtseins — sind seine Bestandteile, der Sauerstoff und der Wasserstoff. Nichtsdestoweniger scheint uns das Wasser ein wirklicher, mit eigener Natur begabter Gegenstand zu sein. Wir trinken Wasser, baden uns im Wasser, löschen mit Wasser Feuer aus und bemerken von seinen Bestandteilen, dem Sauerstoff und dem Wasserstoff, in dem Wasser selbst nicht das mindeste.

Ein anderes Beispiel der Unabhängigkeit einer bloßen Zusammensetzung oder einer bloßen Form bieten die organischen Gebilde. Ein Organismus besteht nur durch das beständige Zusammenwirken seiner Bestandteile. Aber die Bestandteile eines Organismus wechseln fortwährend, die einen werden ausgeschieden, andere dafür neu assimiliert, während seine Form, seine Zusammensetzung unverändert bleibt. Ja, so groß ist die Unabhängigkeit

Digitized by Google

der Form in dem Organismus, daß von derselben eigentlich alle organischen Wirkungen ausgehen. In dem Keime eines Organismus, also in der anfänglichen Zusammensetzung seiner Bestandteile, sind schon alle die plastischen Bedingungen enthalten, welche sein künftiges Wesen und Leben bestimmen, seine ganze so komplizierte und trotz des beständigen Wechsels der Bestandteile sich erhaltende Form und alle die Phasen ihres Wachstums und ihrer nachfolgenden Verkümmerung. Aus dem einen Keim kann nur eine Eiche, aus dem anderen nur eine Buche, aus diesem nur ein Hund, aus jenem nur ein Mensch hervorgehen, und so in allen Fällen. Stets ist in dem Keim der ganze künftige Organismus, wie man sagt, potentiell enthalten. Und doch ist der Organismus in jedem Augenblick ein bloßes Produkt des Zusammenwirkens seiner Bestandteile. Auch ein Organismus kann in seine Bestandteile aufgelöst werden, und dann verschwindet seine Einheit, seine organische Form und sein Leben, kurz alles, was ihn ausmachte, auch ohne Spur und Rest.

Hierin haben wir nun ein treffendes Bild der wirklichen Beschaffenheit aller empirischen Gegenstände. Alle (scheinbar) beharrlichen Dinge, die wir in der Erfahrung antreffen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als eine bloße Form, welche bei dem fortwährenden Wechsel des Inhalts sich bleibend erhält. Darum ist das scheinbar beharrliche Wesen der empirischen Gegenstände ein durch und durch bedingtes. Alle individuellen Gegenstände (oder Zusammensetzungen) in der Erfahrung entstehen und vergehen; unbedingt beharrlich, unveränderlich ist nur der allgemeine Zusammenhang, die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen.

Aber obgleich die empirischen Gegenstände bloße Zusammensetzungen sind und alle entstehen und vergehen, so sind sie doch nicht so flüchtig, wie die einzelnen Erscheinungen, aus denen sie zusammengesetzt sind. Durch die Wiederkehr gleicher Erscheinungen in gleichen Komplexen wird eben eine relative Dauer dieser Komplexe oder wenigstens der Schein einer Beharrlichkeit derselben erzeugt. Darum erkennen wir nicht die einzelnen gegebenen Erscheinungen, sondern die Komplexe, die Zusammensetzungen derselben als Gegenstände, als Dinge in der Erfahrung. Eben solche Komplexe sind sowohl die Körper unserer Erfahrung,

Digitized by Google

als auch unser Ich oder Selbst. Auch diese sind eine bloße Form, aber eine Form, welche ihren Inhalt gewissermaßen beherrscht und von demselben relativ unabhängig ist in der Art, wie es die Organismen zeigen.

Als ein solcher beherrschender Faktor macht sich in erster Linie unser Bewußtsein geltend. Nur im Bewußtsein und für das Bewußtsein kann das Flüchtige den Schein der Beharrlichkeit erzeugen; auf ihr Erscheinen im Bewußtsein ist darum die ganze Gesetzmäßigkeit der Dinge in der Erfahrung eingerichtet, worüber ich hier nur einige Andeutungen geben kann.

Um in unseren flüchtigen Empfindungen und durch dieselben den Schein einer beharrlichen Körperwelt zu erzeugen, ist es offenbar einerseits, wie schon erwähnt, nötig, daß die Empfindungen in solcher Ordnung und nach solchen Gesetzen in uns auftreten, welche ihrer Auffassung als Körper außer uns faktisch angepaßt und konform sind. Nur durch diese Anpassung des gegebenen Inhalts an seine Auffassung im Bewußtsein ist der ihn begleitende Schein möglich gemacht. Nur dadurch kann das Bewußtsein über die Beschaffenheit seiner Objekte so getäuscht werden, daß es in der Regel gar nicht vermutet, bloße Empfindungen, bloße Sinneseindrücke in der Wahrnehmung vor sich zu haben, sondern darin äußere Gegenstände wahrzunehmen glaubt. Allein diese Täuschung würde trotz jener Einrichtung oder Anpassung der Empfindungen dennoch nicht zustande kommen können, wenn nicht das Bewußtsein seinerseits von Hause aus genötigt wäre, die gegebenen Objekte nicht als bloße Erscheinungen, sondern als beharrliche Dinge aufzufassen — und eine solche Nötigung ist in der Tat durch das Grundgesetz unseres Denkens gegeben.

Dem Grundgesetze unseres Denkens gemäß können wir nämlich nur solche Gegenstände begreifen, welche normal geartet sind, ein ihnen eigenes, beharrliches und unbedingtes Wesen besitzen. Daß es Objekte gebe, welche kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, keine beharrlichen und unbedingten Dinge, sondern bloß flüchtige, durch Ursachen erzeugte Erscheinungen oder Zusammensetzungen solcher sind, davon können wir *a priori* gar nicht die Möglichkeit einsehen, also auch nicht vermuten, daß die Objekte der Erfahrung eben diese abnorme Beschaffenheit haben. Darum sind wir von Natur aus genötigt, auch die Ob-

Digitized by Google

jekte der Erfahrung als unbedingte, beharrliche Dinge (als Substanzen) aufzufassen, und da diese Objekte ihrerseits so eingerichtet sind, um jener Auffassung zu entsprechen, um trotz ihrer Flüchtigkeit den Schein der Beharrlichkeit zu erzeugen — so entsteht dadurch eine so innige Verbindung zwischen unserer Auffassung und deren Objekten, daß man dieselbe als eine Art mentaler chemischer Verbindung bezeichnen kann. Große Anstrengungen der Reflexion waren nötig, um diese Verbindung aufzulösen, und zwar lediglich in der Abstraktion. Denn was unsere Wahrnehmung selbst anbetrifft, so können wir es auf keine Weise verhindern, daß unsere Sinneseindrücke uns nicht als Körper erscheinen. Trotz aller abstrakten Einsicht können wir den Schein nicht los werden, daß unsere Gesichts- und Tastempfindungen etwas außer uns, im Raume (erstere oft in einer großen Entfernung von uns) Liegendes seien.

Aus eben denselben Gründen erkennen wir auch unser Ich oder Selbst als einen normalen, unbedingten und in seinem Kern unveränderlichen Gegenstand, als eine Substanz, und auch das Wesen unseres Ich ist so eingerichtet, daß trotzdem aller faktische Inhalt in ihm (d. h. die inneren Zustände, Gefühle, Gedanken, Wünsche usw.) wechselt, die Form doch beharrlich bleibt und den erwähnten natürlichen Schein erzeugt.

Wir sehen also, daß die Objekte sowohl der inneren wie der äußeren Erfahrung bloße Zusammensetzungen sind. Als solche sind sie durch Ursachen bedingt, sind entstanden, vergänglich und in beständigem Wechsel begriffen — sie besitzen mithin kein wahrhaft eigenes Wesen.

Dem entgegen ist ein normales, der in unserem Denken gegebenen Norm wahrhaft entsprechendes Ding (eine wahre Substanz) nicht allein unentstanden, unvergänglich und unveränderlich, sondern auch nicht zusammengesetzt, also einfach.

Dies ist der Unterschied in der Konstitution der beiden Arten der Gegenstände.

Obgleich man nun leicht begreift, daß das Unentstandene, Unerzeugte und Unbedingte nicht zusammengesetzt, weil nicht zusammengetragen sein kann, so wirkt doch die Gewohnheit, die zusammengesetzten Gegenstände der Erfahrung als unbedingte und normale Dinge zu denken, so stark, daß man den

Digitized by Google

Gedanken, das Normale, das Unbedingte sei einfach, nur schwer fassen kann, trotzdem daß dieser Gedanke selbstverständlich, unmittelbar gewiß ist. Man hat sich vielmehr mit der Annahme ganz familiarisiert, daß auch ein unbedingter Gegenstand mehrere Seiten und mehrere Eigenschaften besitzen könne. Allein diese Annahme impliziert einfach einen logischen Widerspruch und es liegt viel daran, daß man dies einsehe.

Daß ein Gegenstand in seinem wahrhaft eigenen, ursprünglichen Wesen etwas Verschiedenes, Mannigfaltiges, also nicht eins, oder — was dasselbe bedeutet — daß ein Verschiedenes, Mannigfaltiges seinem eigenen Wesen nach ein und derselbe Gegenstand, also nicht verschieden sei — das ist schlechthin undenkbar, ja ist das einzige schlechthin Undenkbare, das es überhaupt gibt. Man lasse sich doch durch den natürlichen Schein, der uns bloße Zusammensetzungen als normale und unbedingte Gegenstände vorspiegelt, nicht verhindern, dies einzusehen. Die Gegenstände der Erfahrung haben allerdings mehrere Seiten und Qualitäten, aber sie besitzen eben darum kein wahrhaft eigenes Wesen. Ein Körper z. B. kann allerdings zugleich rot, süß und wohlriechend sein, aber in Wahrheit sind das eben Qualitäten unserer Empfindung, welche so weit entfernt sind, einen und denselben Gegenstand auszumachen, daß sie vielmehr gar nichts Gemeinsames miteinander haben, außer dem Umstand, daß sie, durch ein Gesetz verbunden, stets zusammen oder zugleich wahrgenommen werden können. Man denke sich dagegen, daß ein Gegenstand in seinem wahrhaft eigenen, also ursprünglichen, unentstandenen Wesen zugleich rot, süß und wohlriechend wäre[1]), so müßte in demselben das Rote an sich, als solches süß und das Süße als solches wohlriechend, überhaupt das Verschiedene als solches nicht verschieden, sondern identisch (derselbe identische Gegenstand sein) — und dies ist schlechthin widersprechend und undenkbar.

Kurz, eine bedingte, erzeugte Vereinigung des Verschiedenen, eine bloße Zusammensetzung desselben, wie wir sie in den em-

[1]) Rot, süß, wohlriechend können freilich nicht als Qualitäten eines Gegenstandes an sich gedacht werden, allein dieselben sind bloß beispielsweise zur Erläuterung der Sache angeführt. Was von diesen gilt, gilt in gleicher Weise von allen realen Qualitäten.

Digitized by Google

pirischen Objekten antreffen, ist zwar etwas Abnormes (dem normalen Wesen der Dinge Fremdes), aber nichts logisch Widersprechendes, Undenkbares und Unmögliches. Dagegen ist die Annahme einer unbedingten und ursprünglichen Einheit des Verschiedenen logisch widersprechend und undenkbar.

Also kann ein normaler, unbedingter Gegenstand in seinem Wesen keine Unterschiede enthalten, kann nicht mannigfaltig, sondern nur einfach sein[1]).

Allein gegen diese Einsicht wirkt nicht bloß der natürliche Schein, sondern auch die Neigung, das Einfache für dürftig und bedeutungslos zu halten. Darauf ist folgendes zu bemerken: Das wahrhaft Einfache kennen wir nicht aus Erfahrung; das einzige, was wir von ihm wissen, ist eben dies, daß es das Normale, also das höchste Denkbare und über alle Vergleichung und Analogie mit empirischen Gegenständen weit erhaben ist.

Da also die Dinge in ihrer normalen, dem Grundgesetze unseres Denkens entsprechenden Beschaffenheit einfach sind, so erscheinen uns auch die Gegenstände der Erfahrung, obgleich dieselben in Wahrheit bloße Zusammensetzungen des Verschiedenen sind, dennoch gewissermaßen als einfach.

Unabsehbar ist die Mannigfaltigkeit von Gedanken, Erinnerungen, Neigungen, Wünschen, Fähigkeiten und anderen Bestimmungen, welche unser subjektives Wesen, unser Ich enthält. Trotzdem erscheinen wir uns in unserem Bewußtsein als eine einfache, in keiner Weise und Hinsicht teilbare Persönlichkeit, wie dies jedermann unmittelbar einsieht.

Und Ähnliches ist auch bei den Körpern der Fall. Die Körper sind in zweifacher Hinsicht zusammengesetzt: erstens besteht die Beschaffenheit eines Körpers aus mehreren wahrgenommenen Eigenschaften und zweitens kann jeder wahrgenommene Körper in Stücke geteilt werden. Aber die Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften eines Körpers kommt uns in der Regel gar nicht zum Bewußtsein. Wenn wir einen Körper zu-

[1]) Man denke sich ein Ding, dessen eigenes, ursprüngliches Wesen aus zwei verschiedenen Qualitäten *a* und *b* bestünde, so müßte dieses Ding (als *a*) von sich selbst (als *b*) verschieden sein. Soweit es *a* ist, ist es nicht *b*, und soweit es *b* ist, ist es nicht *a*; das Ding müßte also zugleich dasselbe sein und nicht sein.

Digitized by Google

gleich sehen, riechen, schmecken und betasten, so haben wir in der Regel kein Bewußtsein davon, daß wir etwas Mannigfaltiges wahrnehmen, sondern wir denken uns vielmehr dabei, daß es *ein und derselbe Gegenstand* sei, den wir sehen, riechen, schmecken und betasten. Wir erkennen also den Körper nicht als einen Komplex vieler und verschiedener Eigenschaften — was er in der Tat ist —, sondern als einen einfachen Gegenstand, welcher nur in verschiedene Beziehungen zu uns tritt.

Und was endlich den Umstand betrifft, daß jeder wahrgenommene Körper geteilt werden kann, so wird auch dadurch der Schein der Einfachheit nicht ganz gehoben. Denn man denkt sich eben in der Regel, daß das Teilbare aus einfachen, unteilbaren Elementen zusammengesetzt sei. Die Einsicht, daß das Teilbare und Ausgedehnte nicht aus einfachen Bestandteilen zusammengesetzt und daß also in der Körperwelt überhaupt gar nichts Einfaches vorhanden sein kann, führt uns schon über den natürlichen Schein hinaus, fällt aber auch dem natürlichen, in jenem Schein befangenen Bewußtsein niemals ein.

4. Resultate und Folgerungen.

Durch das Vorhergehende sind folgende Punkte festgesetzt:

1. Ein normaler Gegenstand — d. h. ein Gegenstand, der ein ihm wahrhaft eigenes Wesen besitzt und mit sich selbst wahrhaft identisch ist — ist einfach und unbedingt, ohne innere Abhängigkeit von anderen Dingen oder Verbindung mit solchen.

Die normale Existenzweise der Dinge ist ruhiges, beharrliches Sein, im Gegensatze zu und mit Ausschluß von allem Geschehen. Ein normaler, einfacher, mit sich selbst identischer Gegenstand ist unentstanden, unvergänglich und unveränderlich, liegt überhaupt außerhalb der Zeit.

2. Die empirischen Gegenstände dagegen sind bloße Zusammensetzungen (von Erscheinungen) und durchweg von Bedingungen abhängig, jeden Augenblick durch Ursachen neu erzeugt.

Die Existenzweise der empirischen Objekte ist kein Sein, sondern bloßes Geschehen. Diese Objekte sind insgesammt entstanden, vergänglich und in fortwährendem Fluß oder Wechsel

Digitized by Google

begriffen. Deren scheinbar beharrliches Bestehen ist in Wahrheit fortwährendes Neuentstehen.

3. Der gesamte Inhalt sowohl der inneren wie der äußeren Erfahrung ist so eingerichtet, daß er den Schein einfacher und beharrlicher, seiender Dinge — nämlich eines an sich unveränderlichen, mit sich selbst zu verschiedenen Zeiten identischen Ich in uns und einer Welt unwandelbarer Körper außer uns — erzeugt.

Nunmehr gilt es, die richtigen Folgerungen aus diesen Punkten unbeirrt und unbeeinflußt durch den natürlichen Schein und die gewohnten Ideenassoziationen zu ziehen.

Da die Gegenstände der Erfahrung bloße Zusammensetzungen sind, also kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen und durch Schein oder Täuschung bedingt sind, so ist die Beschaffenheit derselben eine abnorme. Das Gegebene, in welchem alles von Bedingungen abhängt und das man darum schlechtweg das Bedingte nennt, ist also nichts anderes als das Abnorme.

Das Unbedingte dagegen, welches man stets wie in einem Nebel sich vorzustellen gewohnt ist, ist nichts anderes, als die Norm und das wahre Sein der Dinge, d. h. eben die normale, wahrhaft eigene Natur derselben. Der Begriff des Unbedingten ist so weit entfernt, eine bloß nebelige Vermutung zu sein, daß er vielmehr das Grundgesetz unseres Denkens bildet und das einzige Selbstverständliche ist, welches eben in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zum Ausdruck kommt.

Die Hauptsache ist nun, einzusehen, daß es unmöglich ist, einen inneren beiderseitigen Zusammenhang zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, zwischen dem Sein und dem Geschehen zu denken. Dies ist gerade der Punkt, wo der natürliche Schein die Menschen am unwiderstehlichsten irreleitet.

Die Erfahrung zeigt scheinbar überall Sein und Geschehen in Verbindung miteinander, nämlich seiende (unbedingte) Gegenstände, welche sich verändern und aufeinander einwirken. Da die Gegenstände der Erfahrung bloße Zusammensetzungen sind, so können sie zum Teil verändert und zum Teil unverändert erhalten werden, und dies erzeugt den Schein von Dingen, welche zugleich sich verändern und dennoch dieselben bleiben. Da die Gegenstände der Erfahrung ferner durchweg bedingt sind und

Digitized by Google

untereinander in einem durchgängigen allgemeinen Zusammenhang nach Gesetzen stehen, so ist der Zustand eines Gegenstandes stets das unveränderliche Antezedens oder die unveränderliche Folge von Zuständen anderer Gegenstände — und dies erzeugt den Schein von Dingen, welche aufeinander einwirken. In Wahrheit kann aber ein normales, unbedingtes Ding, eine Substanz nicht selbst wirken, nicht Ursache sein. Die Bedingung eines Bedingten ist selbst stets wiederum bedingt; die Ursache einer Veränderung kann nur eine vorhergehende Veränderung sein, auf welche jene regelmäßig folgt. Die Annahme einer ersten unbedingten Ursache von Veränderungen widerspricht dem Satze der Kausalität selbst, welcher doch der einzige Grund ist, Ursachen überhaupt anzunehmen. So habe ich früher gezeigt, daß die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Sinnesempfindungen nicht durch die Ursächlichkeit wirklicher Außendinge erklärt werden kann, und das gleiche läßt sich im allgemeinen von allem Bedingten zeigen. Alles Bedingte hat im einzelnen wohl eine Bedingung, aber das Bedingte überhaupt, im ganzen genommen — die Gesamtheit oder die Welt des Bedingten —, hat keine und kann keine haben. Seine Gesetzmäßigkeit und sein Wechsel hat keinen Grund außer ihm selbst.

Kurz, zwischen dem Sein und dem Geschehen, dem Unbedingten, d. h. dem Normalen und dem Bedingten oder dem Abnormen, kann kein innerer Zusammenhang gedacht werden. Das letztere kann weder als ein Zustand, noch als eine Wirkung, noch sonst als eine eigene uns bekannte Funktion des ersteren gedacht, überhaupt aus demselben nicht abgeleitet werden. Denn das Normale und das Abnorme stehen in einem inneren Gegensatze zueinander. Das Abnorme ist seinem Wesen selbst nach unbegreiflich und unerklärlich; es liegt in demselben eine unlösbare Antinomie.

Daß die bedingte empirische Natur der Dinge abnorm ist, bedeutet eben, daß dieselbe Elemente enthält, welche dem normalen, unbedingten Wesen der Dinge *fremd* sind und folglich aus demselben nicht abgeleitet werden können[1]). Das ist der

[1]) Dies sind namentlich die Veränderung und überhaupt das Geschehen, das Übel und die Täuschung, welche die ganze Gesetzmäßigkeit der Welt bedingt.

Digitized by Google

Grund, warum das Abnorme zugleich einer Erklärung bedarf und keiner fähig ist, und eben darin besteht die in dem Wesen desselben liegende Antinomie. Hier steht man nur vor der folgenden klaren und unentrinnbaren Alternative: Entweder anerkennt man das Vorhandensein der Abnormität in der Welt der Erfahrung, dann auch die in dem Wesen des Abnormen liegende Antinomie; oder man will das Abnorme (das Bedingte) selbst als normal, oder was das gleiche ist, als einen Ausfluß, eine Funktion des Normalen (des Unbedingten) fassen, aus diesem ableiten oder erklären — und dann bewegt man sich in lauter logischen Widersprüchen, wie es bei sämtlichen metaphysischen Lehren der Fall ist, gleichviel ob dieselben alles aus einer einzigen Substanz oder aus einer Vielheit von Substanzen ableiten und erklären, ob sie theistisch, pantheistisch, materialistisch oder irgendwie sonst beschaffen sind.

Der Glaube, daß das Unbedingte (das Metaphysische) den zureichenden Grund des Bedingten (des Physischen) enthalte und dieses aus demselben abgeleitet oder erklärt werden könne, verdirbt die Physik durch die Metaphysik und die Metaphysik durch die Physik. Durch diesen Glauben wird sowohl die unbefangene Auffassung der Tatsachen erschwert, ja in vielen Fällen unmöglich gemacht, als auch der Begriff des Unbedingten (der Norm) verfälscht. Dieser Glaube ist der Ur- und Grundirrtum des menschlichen Denkens, der Hauptgrund der Verwirrung und Zersplitterung der Meinungen[1]).

Das Verhältnis zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, dem Normalen und dem Abnormen kann füglich mit *Kants* Ausdruck als dasjenige von „Ding an sich" (eigenem Wesen der Dinge) und „Erscheinung" bezeichnet werden. Nur darf man nicht etwa glauben, daß jenes in dieser uns erscheine. Dies ist faktisch durchaus nicht der Fall. Was wir von dem

[1]) Sobald sich die Menschen damit begnügen werden, die Tatsachen wie sie sind zu konstatieren, wird es keine wesentliche Meinungsverschiedenheit auf dem Gebiete der Philosophie mehr geben. Denn die Tatsachen sind für alle die gleichen. Solange man dagegen nach der Erklärung der Tatsachen trachtet, werden die Meinungen stets nach allen Himmelsgegenden auseinandergehen. Denn alle erdenklichen Erklärungen sind eben gleich viel, oder richtiger, gleich wenig wert.

Digitized by Google

Unbedingten, von dem „Ding an sich“ wissen, ist nicht aus der Erfahrung, also der „Erscheinung“ geschöpft, sondern in unserem eigenen Denken und unserem eigenen Gefühl gegeben, bildet die Norm in beiden (die logische und die moralische Norm). Wenn man die gegebene, abnorme Wirklichkeit „Erscheinung“ nennt, so ist damit gemeint, daß dieselbe nicht etwas schlechthin Selbständiges, Unbedingtes, sondern bloß eine, freilich unbegreifliche, das Wesen desselben nicht offenbarende, sondern verhüllende Darstellungsweise des Unbedingten ist.

Auf das Gesagte muß ich mich beschränken. Es ist mir unmöglich, alle aus dem Vorhergehenden sich ergebenden Folgerungen hier auch nur anzudeuten. Diese Folgerungen habe ich in meinen Schriften ausführlich entwickelt, aus welchen man ersehen kann, wie durch die eine Einsicht, daß die Beschaffenheit der Data und Objekte der Erfahrung mit der Norm in unserem Denken nicht übereinstimmt, auf alle Gebiete des Denkens und der Wirklichkeit ein neues Licht verbreitet wird, welches die Tatsachen in einem inneren Zusammenhange untereinander zeigt, den man ohnedies oft nicht vermutet, ja den man, durch den natürlichen Schein und die unter dem Einfluß desselben gebildeten Gedankenassoziationen verleitet, sogar zu leugnen geneigt ist. Ich kann bloß sagen, daß ohne diese Einsicht in die wahre Beschaffenheit der Dinge kein Heil möglich ist. Durch diese Einsicht allein können die Menschen aus der Zersplitterung und dem Chaos der Meinungen zur Übereinstimmung sowohl mit sich selbst (zur Freiheit vom logischen Widerspruch) als untereinandergebracht und, was noch mehr ist, über den natürlichen Schein erhoben und der wahren Geistesreife teilhaftig werden. Was in Ermangelung dieser Einsicht über die Natur und die letzten Gründe der Dinge vorgebracht wird, klingt für den Wissenden meistens wie das Lallen kleiner Kinder über Sachen, von denen sie wohl manches gehört, aber das Wenigste verstanden haben.

Digitized by Google

GEHIRN UND SEELENLEBEN.

Die Annahme, daß das Seelenleben eine Funktion des Gehirns sei, bildet den Eckstein, die Grundvoraussetzung des modernen Naturalismus. Nachdem bewiesen worden ist, daß die Körper in Wirklichkeit nicht existieren, fällt zwar diese Annahme von selbst zu Boden; nichtsdestoweniger kann die Erörterung derselben ihren Nutzen haben und wollen wir daher dieser Erörterung die nachfolgenden Seiten widmen.

Den Glauben an die Realität der Körper angenommen, ist es doch von vornherein klar, daß es keine andere Funktion und Wirksamkeit der Körper gibt, als die Bewegung, d. h. die Veränderung des Ortes oder der gegenseitigen Lage der Körper im Raume.

Das Grunddogma des Naturalismus behauptet also, daß psychische Erscheinungen: Gefühle, Gedanken, Wünsche und ähnliches, identisch seien mit einer Veränderung der gegenseitigen Lage der Gehirnatome im Raume.

Nun sieht jedermann ein, daß diese Dinge ihrer Natur nach vielmehr gar nichts Gemeinsames miteinander haben, und selbst die modernen Materialisten können nicht leugnen, daß z. B. ein Gedanke etwas ganz anderes ist, als eine Veränderung der gegenseitigen Lage der Gehirnatome. Sie geben diesen Unterschied zu, verstehen es aber, denselben zu gleicher Zeit zu leugnen. Geistiges und Cerebrales sind nach ihnen zwar verschieden, aber dennoch auch dasselbe, ein und derselbe Gegenstand, nur „von verschiedenen Seiten aus betrachtet".

Das ist eine Behauptung, bei der man sich schlechterdings *nichts* denken kann. „Ein vollkommener Widerspruch," sagt *Goethe*, „bleibt gleich geheimnisvoll für Weise wie für Toren." Aber was man sehr wohl sehen kann, das ist das Motiv, welches die Menschen zu dieser alles denkbaren Sinnes ermangelnden Annahme treibt. Dieses Motiv ist der Wunsch, um jeden Preis

Digitized by Google

eine, wenn auch nur scheinbare Erklärung der Tatsachen zu finden. Dies muß ins Licht gestellt werden.

Man betrachte einen anderen, etwas ähnlichen Fall. Ich nehme z. B. ein Stück Zucker und sehe die weiße Farbe und die Figur desselben. Ich lege dieses Stück Zucker auf meine Zunge und schmecke seinen süßen Geschmack. Wenn irgendwo, so hätte man hier das Recht zu sagen, daß das, was ich sehe, und das, was ich schmecke, ein und derselbe Gegenstand sei, nur „von verschiedenen Seiten aus betrachtet". Nichtsdestoweniger wollen dies die modernen Materialisten selbst nicht behaupten. Auch diese geben zu, daß das, was ich sehe, unmittelbar bloß eine Gesichtsempfindung, und das, was ich schmecke, eine Geschmacksempfindung ist, welche nach keiner Seite hin als ein und derselbe Gegenstand gedacht werden können. Warum? Weil sie die Sache ohne eine solche Identifizierung auf ihre Art erklären zu können glauben, nämlich durch die Annahme, daß die Gesichtsempfindung und die Geschmacksempfindung verschiedene Wirkungen eines und desselben Gegenstandes auf uns seien. Nun ist der Unterschied zwischen einer Gesichts- und einer Geschmacksempfindung bei weitem nicht so tiefgehend, wie der Unterschied zwischen einem Gefühl oder einem Gedanken einerseits und einer Verschiebung von Gehirnmolekülen andererseits. Und doch wird der letztere Unterschied geleugnet, offenbar bloß, weil man sonst für die Tatsachen auch nicht eine scheinbare Erklärung finden könnte. Psychische Erscheinungen stehen in wesentlicher Abhängigkeit vom Gehirn — das ist Tatsache[1]). Und da man unter keiner Bedingung einsehen will, daß die Dinge und Tatsachen dieser Welt keiner endgültigen Erklärung fähig sind, so greift man zu der, wenn auch sinnlosen Annahme, daß das Seelenleben eine Funktion des Gehirns, d. h. gleichen Wesens mit einer Bewegung von Körpern sei, weil damit eine scheinbare Erklärung der Tatsachen gewonnen wird.

Aber die Identifizierung des Psychischen mit dem Materiellen impliziert nicht allein einen handgreiflichen logischen Wider-

[1]) Das heißt, die scheinbare Tatsache. Denn in Wahrheit ist unser Leib bloß der sichtbare Ausdruck unserer Abhängigkeit von physischen Gesetzen. Diese Abhängigkeit von physischen Gesetzen ist allein wirkliche Tatsache.

Digitized by Google

spruch, sondern zeigt auch vollkommene Unkenntnis des Wesens der Körper selbst. Die Behauptung, daß das Seelenleben eine Funktion des Gehirns sei, impliziert nämlich die Voraussetzung, daß die Körper eine, unserer Wahrnehmung freilich entzogene, unräumliche und unkörperliche (eine psychische) Seite haben, und einige moderne Naturalisten gehen denn auch so weit, jedem körperlichen Atom Empfindung zuzuschreiben. Dabei wird also die doch vor Augen liegende Tatsache übersehen, daß *die Körper nach allen Seiten hin durch den Raum umgeben*, also von allen Seiten der Wahrnehmung zugänglich sind und nirgends eine unserer Wahrnehmung entzogene unräumliche oder immaterielle Seite haben können. Ja, weil die Körper nach allen Seiten hin durch den Raum umgeben sind, ist nicht allein keine psychische, immaterielle Seite an denselben, sondern auch keine innere Verbindung unter denselben denkbar, wie sie denn überhaupt kein Inneres haben, was schon oben gezeigt worden ist[1]). Aber weil man die Atome nicht sehen kann und sich als sehr klein denkt, so glaubt man in seiner Naivität, daß dieselben ganz wunderbare Eigenschaften besitzen, von denen man in den wahrgenommenen Körpern nichts merkt. Allein die wahrgenommenen Körper sind ja nichts anderes, als Aggregate von Atomen, also von diesen dem Wesen nach nicht verschieden. Zu dem Begriffe eines Atoms gelangt man ja dadurch, daß man die kleinsten wahrgenommenen Körper in Gedanken noch etwas weiter teilt, wodurch denselben doch keine neuen Eigenschaften erwachsen können. Denn die quantitative Größe ist etwas rein Relatives.

Man wird hier vielleicht einwenden, daß sehr verfeinerte Materie andere Wirkungen hervorbringt, als wenn sie zu größeren Massen vereinigt ist. Allein man kann doch nicht annehmen, daß die Materie bei dem Übergang aus dem einen Zustand in den anderen ihre Natur selbst ändere. Ob in einzelnen Atomen oder in größeren Massen ist die Grundeigenschaft der Körper die, einen Raum zu erfüllen, und können die Körper weiter nichts tun, als sich bewegen, d. h. ihre gegenseitige Lage im

[1]) Den ausführlichen Nachweis davon, daß eine innere Verbindung zwischen Körpern nicht denkbar ist, findet man in *Denken und Wirklichkeit* (S. 398 ff.).

Digitized by Google

Raume verändern. Das einzige, was an den Körpern geschehen kann, ist also dies, daß das, was rechts lag, nach links kommt und umgekehrt, daß das Oberste nach unterst gelangt und umgekehrt. Da ausdrücklich angenommen werden muß, daß die eigentlichen Körper (die ursprünglichen Bestandteile der Materie) sich nie selbst verändern, so ist also in der materiellen Welt überhaupt keine wirkliche *Veränderung* denkbar, also auch nichts, was dem Entstehen und der Veränderung psychischer Erscheinungen: Gedanken, Gefühle, Wünsche usw., irgendwie entsprechen, geschweige denn dieselben hervorbringen könnte.

Dies zeigt die einfachste Besinnung über die Sache. Aber dieselbe hat noch eine andere Seite, die der Erörterung wert ist, und mit dieser wollen wir uns jetzt beschäftigen.

Bei der Identifizierung des Psychischen mit dem Materiellen wird das erstere dem letzteren untergeordnet. Denn die materiellen Atome sind ihrem Begriffe nach ewig und unbedingt, die psychischen Erscheinungen dagegen bloß ein bei deren Zusammenfügung im Gehirn (man weiß freilich nicht wie) sich einstellendes Akzidens. Daher scheint es den Naturalisten ganz einfach, daß psychische Erscheinungen eine Funktion der Materie seien, obgleich dies, wie gezeigt worden, ganz undenkbar ist. Aber die Sache hat auch noch eine andere Seite. Nicht allein sind materielle, cerebrale Vorgänge Ursachen psychischer Erscheinungen, sondern es sind auch umgekehrt psychische Erscheinungen oft Ursachen materieller Vorgänge, bewirken eine Bewegung der Körper. Zum Beispiel, ich will meinen Arm ausstrecken — und der Arm streckt sich aus. Hier müssen die Materialisten, um bei ihrem Glauben zu bleiben, geradezu behaupten, daß nicht mein Willensentschluß meinen Arm bewegt, sondern daß irgendein unbekannter Vorgang im Gehirn es sei, was einerseits meinen Willensentschluß und andererseits das Strecken meines Armes bewirkt. Nach dieser Auffassung ist also bei der von mir gewollten Bewegung meiner Glieder mein Willensentschluß selbst etwas ganz Unwesentliches, ja im Grunde Überflüssiges, das ebensogut hätte wegbleiben können. Das ist eine Absurdität, welche selbst einen Materialisten stutzig machen dürfte.

Aber es ist zu bemerken, daß diese Schwierigkeit nicht bloß

Digitized by Google

dem Materialismus zur Last fällt, sondern überhaupt jeder Naturauffassung, welche an dem wirklichen Dasein der Körper festhält. Denn die Ursache einer Körperbewegung kann in der Tat nichts anderes sein, als eine andere vorhergehende Körperbewegung. Das bringt schon das Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit sich, und jedermann, der an das wirkliche Dasein der Körper glaubt, muß also auch glauben, daß unsere Leibesglieder stets unabhängig von unserem Willen sich bewegen, was doch eine gar zu lächerliche Absurdität ist. Um in dieser Sache klar zu sehen, muß man eben begreifen, daß die Körperwelt ein bloßer Schein ist, ein zwar naturnotwendiger Schein, aber doch ein Schein, und daß die Gültigkeit der körperlichen Naturgesetze darum, namentlich in ihrem Verhältnis zu unserem Seelenleben betrachtet, sozusagen nur *cum grano salis* zu nehmen ist,

So müssen wir zwar vom Standpunkte der äußeren Erfahrung aus annehmen, daß alle psychischen Vorgänge und Erscheinungen Antezedenzien (freilich vollkommen unbekannte) im Gehirn haben. Aber wir dürfen dabei nicht übersehen, daß unsere inneren, psychischen Zustände und Modifikationen selbst in direktem kausalen Zusammenhang untereinander stehen, und daß dieser kausale Zusammenhang der einzige uns unmittelbar gegebene und gewisse ist. Diesen Umstand hat schon *St. Mill* im letzten Buch seines Werkes über Logik hervorgehoben, derselbe muß aber noch nachdrücklicher ins Licht gestellt werden. Unsere inneren Zustände bewirken einander selbst: ein Gedanke ruft einen anderen Gedanken hervor, ein Gedanke kann auch ein Gefühl herbeiführen oder einen Wunsch, welcher zum Willensentschluß wird und in eine Tat übergeht, usw. Diesen direkten kausalen Zusammenhang leugnen, denselben aus irgendwelchen unbekannten Antezedenzien im Gehirn ableiten, heißt unmittelbar gewisse Tatsachen leugnen der natürlichen Täuschung zuliebe. Die Abhängigkeit unseres psychischen Lebens vom Gehirn darf also bloß mit starken Reservationen angenommen werden.

Zur Erläuterung der Sache nehmen wir einen besonderen Fall. Einem Menschen wird gesagt, daß sein Haus brenne, und sofort stürzt er zur Türe hinaus und seinem Hause zu. Was hat diese plötzliche und heftige Bewegung bewirkt? Der Schall der Worte „Dein Haus brennt!“ verpflanzt sich allerdings ins

Digitized by Google

Gehirn und muß dort irgendeine Modifikation hervorbringen; aber dies kann nicht die Ursache der Bewegung sein. Denn jemand, der die Worte nicht versteht, bleibt bei ihrem Vernehmen ganz ruhig, obschon sich der Schall auf gleiche Weise in sein Gehirn verpflanzt. Man wird hier natürlich einwenden, daß das Vernehmen der gleichen Worte eine andere Modifikation im Gehirn desjenigen bewirkt, der die Worte versteht, als im Gehirn desjenigen, der sie nicht versteht. Allein diesen Unterschied zugegeben, so ist doch derselbe rein physischer Natur und kann nicht die Bewegung erklären, die durch das *Verstehen* der Worte bewirkt wird, welches kein bloß physischer Vorgang ist. Doch ist dies noch nicht alles. Auch wer die Worte „Dein Haus brennt!" versteht, wird bei ihrem Vernehmen ganz ruhig bleiben, außer wenn er *glaubt,* daß die Wirklichkeit diesen Worten entspricht, daß sein Haus wirklich brennt. Dieser Glaube ist die eigentliche Ursache seines Hinauseilens. Nun kann aber mein Glaube oder Unglaube an die Wahrheit einer Aussage schlechterdings keine physischen Ursachen haben, weil er lediglich durch logische Gründe bewirkt und bestimmt wird. Die Bewegungen in meinem Gehirn mögen sein, welche sie wollen, so haben dieselben jedenfalls nichts zu tun mit der Gültigkeit der logischen Regeln, nach welchen ich die Wahrheit und Glaubwürdigkeit von Aussagen und Behauptungen beurteile; und diese Regeln sind es, die meinen Glauben oder Unglauben bestimmen. Und seinerseits bestimmt mein Glaube oder Unglaube mein Wollen und mein Tun.

Aus diesem wird der Umstand klar, den man stets vor Augen haben muß, um das Verhältnis der psychischen und der cerebralen Vorgänge und den Wert der darauf bezüglichen physiologischen Erfahrungen richtig zu beurteilen — der Umstand nämlich, daß die cerebralen Vorgänge und die darauf bezüglichen physiologischen Erfahrungen bloß die Störungen, Krankheiten und Abnormitäten des geistigen Lebens, niemals aber das normale Wesen und Leben des Geistes zu erklären geeignet sind. Man bedenke nur, unter welchen Bedingungen die erwähnten physiologischen Erfahrungen gemacht werden, und man wird sehen, daß dieselben stets eine Störung des psychischen Lebens involvieren. Entweder werden geistig kranke

Digitized by Google

Subjekte beobachtet und deren Gehirn nach dem Tode seziert, oder es werden direkte Experimente, wenn auch nur an Tieren, angestellt, direkte Eingriffe in das Gehirn gemacht, um zu sehen, welche Folgen in dem psychischen Leben sich daraus ergeben werden. Das letztere Verfahren, welches allein vollkommen unanfechtbare Resultate zu liefern geeignet ist, impliziert aber von vornherein eine gewaltsame Störung des psychischen Lebens. Demgemäß ist auch die Natur und der Wert aller derartigen Erfahrungen beschaffen. Dieselben zeigen bloß, daß das geistige Leben von materiellen Bedingungen abhängt, verbreiten aber nicht das mindeste Licht darüber, wie das eine durch das andere bewirkt wird. Denn das einzige, was aus solchen Erfahrungen klar und sicher hervorgeht, ist dies, daß Störungen im Gehirn Störungen im geistigen Leben zur Folge haben.

Das kann auch nicht anders sein. Das Wesen und Leben des Geistes besteht ja nicht aus einzelnen Gefühlen, Empfindungen, Vorstellungen usw., noch aus bloßen Sukzessionen solcher, sondern dasselbe stellt sich vielmehr dar als das Wesen und Leben einer einheitlichen, unteilbaren und beharrlichen Persönlichkeit. Die Gefühle, Wünsche und Gedanken, welche in mir entstehen, sind nicht irgendwelche Gefühle, Wünsche und Gedanken, sondern es sind *meine* Gefühle, *meine* Wünsche, *meine* Gedanken. Jedem derselben liegt meine ganze, anscheinend einheitliche und beharrliche Persönlichkeit zugrunde. Wenn man also annehmen müßte, daß das Wesen und Leben des Geistes durch ein wirklich existierendes Gehirn bewirkt sei, so würde das faktisch vorliegende Problem dadurch nicht gelöst, sondern umgekehrt verdoppelt, zu dem Problem des geistigen Lebens selbst noch ein anderes hinzugefügt werden, das schon im Prinzip unlösbar wäre. Denn da man aus der Natur der das Gehirn bildenden Stoffe nie ersehen kann, warum und wie ihre Bewegungen überhaupt geistiges Leben und gar eine scheinbar einheitliche geistige Persönlichkeit bewirken — die Tatsachen der Erfahrung zeigen ja selbst, daß nicht die Natur der Stoffe, sondern die eigentümliche Art ihrer Zusammensetzung im Gehirn als die Bedingung des geistigen Lebens sich erweist —, so hätte man folglich das Problem des geistigen Lebens ungelöst vor sich und müßte noch ferner die Tatsache erklären, warum

Digitized by Google

gerade eine solche Art der Zusammensetzung der Stoffe das geistige Leben bedingt und wie diese Zusammensetzung der Stoffe selbst zustande gekommen ist. Zu keiner von diesen Tatsachen kann in der Natur der Stoffe selbst der mindeste Grund gefunden werden.

Aber wir sind nicht allein einheitliche, sondern auch vernünftige und moralische Persönlichkeiten. Das heißt unser Wesen enthält Elemente, welche überhaupt *nicht physischer* Natur sind und darum nicht allein aus keinen materiellen, sondern überhaupt aus keinen physischen Gründen und Ursachen erklärt werden können. So können z. B. auf unser Denken wohl physische Ursachen Einfluß haben, aber das ergibt ein unrichtiges Denken, welches seinen Zweck verfehlt. Die eigenen Gesetze des Denkens sind nicht physischer, sondern logischer Natur, und nur das Denken, welches ausschließlich den logischen Gesetzen gemäß verfährt, ist ein normales und richtiges. Der Einfluß physischer Ursachen auf unseren Glauben oder unsere Überzeugungen ist dagegen der Grund und die Quelle alles Irrtums.

Darum also können durch materielle Ursachen nur die Störungen und Abnormitäten des geistigen Lebens erklärt werden, da zum Stören und Zerstören jeder äußere Einfluß genügt. Das normale Wesen und Leben des Geistes ist, wie ich an einem anderen Ort gezeigt habe, ein Kunstwerk der Natur, und zwar das wunderbarste, das man sich denken kann. Wenn manche Menschen das Wesen und Leben des Geistes, welches das einzige wirklich existierende, und dazu noch *ihr eigenes* Wesen und Leben ist, für eine Funktion der Materie halten, welche in Wahrheit ein bloßes Produkt ihres Denkens ist — so lassen sie sich auf eine gar wunderliche Weise von der Natur düpieren. Sie ahnen und vermuten es eben nicht, wie sehr die Natur darauf angelegt ist, uns zu täuschen und irre zu führen.

Aber wir sind nicht bloß ein Kunstwerk der Natur, sondern auch etwas mehr. Denn wir besitzen das Gefühl und das Bewußtsein von der Norm, von dem Unbedingten und Göttlichen, und dies erhebt uns über das Wesen eines bloßen Produkts und läßt uns an der Absolutheit teilnehmen. Wir vermögen daher nicht allein die Gesetze der Natur zu erforschen, sondern auch

Digitized by Google

alle ihre Täuschungen zu durchschauen und die Natur nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich zu überwinden. Gegenwärtig ergibt sich die gebildete Menschheit freilich theoretisch und praktisch dem Naturdienst, und man muß sich fast mit Verzweiflung fragen, wann wird diesem unglücklichen Geschlecht die Erlösung aus den Banden des Irrtums und der niedrigen Begierden und Interessen kommen.

Digitized by Google

ÜBER FREIHEIT UND SELBSTBEHERRSCHUNG.

I.

Man sagt, daß jemand sich selbst beherrscht, wenn bei ihm das denkende Prinzip über das affektive herrscht, wenn seine Entschlüsse und Handlungen nicht durch augenblickliche Wallungen und sinnliche Antriebe, sondern durch allgemeine, bleibende Einsichten und Grundsätze erzeugt oder bestimmt werden. Dies ist zwar ganz richtig. Denn da der Mensch nur durch das Bewußtsein, d. h. durch die Vorstellung seiner selbst überhaupt besteht, so kann er nur durch die Vorstellung auch Herr seiner selbst sein. Doch darf man nicht glauben, daß diese Selbstbeherrschung allein schon die wahre Freiheit ausmache. Ein Mensch kann mit großer Besonnenheit und voller Selbstbeherrschung ein entferntes Ziel verfolgen, welches aber irgendein niedriges, egoistisches ist. Dann ist derselbe innerlich nicht frei, trotz seiner Selbstbeherrschung. Aber die Selbstbeherrschung ist allerdings die Grundlage der Freiheit und man muß untersuchen, welche Handhaben und Bedingungen für beide unsere Natur bildet.

Unserer physischen Natur nach sind wir bloße Maschinen. Nichts darin ist uns wahrhaft eigen, nichts kommt von uns selbst, sondern alles kommt von außen, sowohl unsere Gedanken als auch unsere Gefühle und Wünsche. Denn was wir unser Selbst oder Ich nennen, ist selbst eine bloße Form und ein Produkt von Bedingungen. *Voltaire,* der bei seiner Schriftmeisterschaft einen vortrefflichen Verstand und sogar viel Scharfsinn besaß, hat das Resultat einer langen Lebenserfahrung in den folgenden Worten (in einem Brief an die Marquise Du Deffant, vom 21. März 1764) ausgesprochen:

„Je me suis toujours aperçu qu'on n'est le maître de rien: jamais on ne s'est donné un goût; cela ne dépend pas plus de nous que notre taille et notre visage. N'avez vous jamais bien

Digitized by Google

fait réflexion que nous sommes de pures machines? J'ai senti cette vérité par une expérience continue; sentiments, passions, goûts, talens, manières de penser, de parler, de marcher; tout nous vient je ne sais comment. Tout est comme les idées que nous avons dans un rêve; elles nous viennent sans que nous nous en mêlions."

In diesen Worten *Voltaires* ist zwar nicht alles wahr, aber der Kern der Sache ist unzweifelhaft richtig. Wie ist denn nun für uns Freiheit und Selbstbeherrschung möglich? Das wollen wir genauer untersuchen.

Freiheit ist Übereinstimmung mit sich selbst und Unfreiheit der Mangel dieser Übereinstimmung, welcher macht, daß man seinen eigenen Zielen entgegenwirkt. Welches sind nun unsere eigenen Ziele? Unsere Natur hat zwei Hälften, nämlich einerseits das denkende und erkennende und andrerseits das fühlende und wollende Element. Das Ziel des Denkens und Erkennens ist die Wahrheit; das Ziel des Wollens ist das Gut. Frei sind wir also, wenn wir uns diesen Zielen nähern, und unfrei, wenn wir uns von denselben entfernen. Nun ist aber unsere physische Natur nicht darauf angelegt, uns diesen Zielen zu nähern, sondern umgekehrt, uns von denselben zu entfernen. Denn unsere physische Natur ist durchgängig durch Täuschung bedingt: durch eine Täuschung des Intellekts, welche uns in dem Inhalte der Wahrnehmung Substanzen vorspiegelt, und durch eine Täuschung des Willens, welche uns die Erhaltung und die Pflege des Leibes als unser eigenes Bedürfnis und Interesse erscheinen läßt. Freiheit setzt also einen Kampf gegen unsere physische Natur und einen Sieg über dieselbe voraus. Aber dieser Kampf wäre aussichtslos, ja er könnte gar nicht entstehen, — wie es bei den Tieren der Fall ist — wenn nicht eben die Natur, welche uns der Herrschaft physischer Gesetze unterwirft, zugleich heimlich verschworen wäre, uns von dieser Herrschaft wenigstens teilweise zu befreien.

In dem Abschnitt des 1. Bandes über den in der Natur wirkenden Logos, bei der Betrachtung unserer leiblichen Bewegungen, habe ich gezeigt, daß und wie die Natur unserer geistigen Ausbildung Vorschub leistet. Und das gleiche wie bei den Leibesbewegungen findet auch im physischen Leben selbst statt.

Digitized by Google

Wenn jemand eine lange Demonstration durch die ganze Kette von Gründen und Folgen verfolgt oder die besten Mittel und Wege zur Erreichung eines entfernten Zieles herausfindet, so kann es ihm leicht scheinen, daß die logisch richtige Aufeinanderfolge der Gedanken in seinem Bewußtsein etwas Natürliches und Unabwendbares sei. Aber eine leichte Besinnung zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Es braucht nur eine Störung in seinem Gehirn einzutreten, und sofort ist es mit der logischen Folgerichtigkeit seines Denkens aus: anstatt zweckmäßiger und vernünftiger werden ihm ganz verkehrte, wahnsinnige Vorstellungen kommen. Und es bedarf nicht einer Geisteskrankheit dazu. Ähnliches ist auch bei geistig Gesunden möglich. Wie viele Menschen sind überhaupt eines logisch richtigen Denkens fähig, außer etwa in den gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens? Gewöhnlich wird eben das Denken der Menschen nicht durch logische, sondern durch physische Gesetze geleitet. So hat die Menschheit ungezählte Jahrhunderte verlebt, ohne ein logisch richtiges Denken geübt zu haben und ist zu diesem nur langsam und schrittweise gekommen. Das logisch richtige Denken ist zwar nichts Unnatürliches, wohl aber etwas Übernatürliches.

Es gibt glücklicherweise ein Gebiet des Erkennens, welches der Täuschung nicht unterworfen und dem Einfluß des persönlichen Interesses und anderer physischen Ursachen des Irrtums fast ganz entzogen ist. Das ist das Gebiet der Mathematik, der reinen Formen im bloß quantitativen Verhältnisse. Auf diesem Gebiet haben die Menschen zuerst logisch richtig denken gelernt. Es war ein großer Augenblick, als der erste Mensch zum Bewußtsein gelangte, daß es so etwas wie einen Beweis, eine Demonstration gibt; daß man logisch gültige Gründe für seinen Glauben, sein Fürwahrhalten suchen müsse. Das war der erste Durchbruch des Logischen in der physischen Natur, und seitdem war jede neuerworbene Wahrheit ein neuer Sieg des Logischen über das Physische, welcher nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Dazu wird durch jede neuerworbene Wahrheit das Auffinden weiterer Wahrheiten leichter gemacht, weil der Geist dadurch immer mehr auf die Wege geleitet wird, welche zu denselben führen.

Digitized by Google

Ganz andere Schwierigkeiten waren zu überwinden bei der Erforschung der Natur. Die Natur ist das Reich des Scheins, welcher dazu angetan ist, den forschenden Geist auf jedem Schritt zu hintergehen, ihn auf tausend Irr- und Abwege zu führen. Hier ergaben sich denn auch die Menschen den wildesten Phantasien, welchen dazu noch oft durch Überlieferung ein geheiligter Charakter beigelegt wurde. Daß der menschliche Geist imstande war, alle diese Schwierigkeiten zu überwinden, das verdient die höchste Bewunderung. Gegenwärtig kann man sagen, daß auf dem Gebiete der Naturwissenschaft der Sieg des Logischen über das Physische vollständig errungen ist, wenn auch allerdings nicht bei der großen Masse der Menschen. Keine physische Ursache mehr kann Irrtümer auf diesem Gebiete erzeugen. Es bleibt in der Naturwissenschaft zwar noch viel zu lernen übrig; aber was man darin weiß, das weiß man mit Sicherheit. Man kennt die Methoden, zu neuen Erkenntnissen zu gelangen und die Wahrheit der erlangten zu prüfen. Man weiß genau, was eine wirklich bewiesene und festgestellte Wahrheit und was eine bloße Hypothese ist, der mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit zukommt, und kann nie das eine mit dem anderen verwechseln. So unwiderstehlich erwies sich die Macht des Logischen, nachdem es einmal in dem Menschengeiste Wurzel gefaßt hatte.

Aber das Physische ist trotzdem noch nicht ganz überwunden. Im Gegenteil, wir haben gegenwärtig das sonderbare Schauspiel vor Augen, daß eben die Pfleger der Naturwissenschaft, auf deren Gebiete der Sieg des Logischen über das Physische so vollständig durchgeführt ist, geneigt sind, jede andere, als die physische Macht zu leugnen und die physischen Gesetze für die einzigen existierenden zu halten. Die Natur hat sich über den Sieg des Geistes dadurch gerächt, daß sie den Geist zwang, mitten in seinem Siege sich zu verleugnen, sich selbst für bloße Natur zu halten.

Es gibt gegenwärtig noch ein Gebiet, auf welchem das Denken und Glauben der Menschen durch physische Ursachen bestimmt wird, auf welchem sie das logisch richtige Denken noch nicht zu üben verstehen; und zwar ist dies das wichtigste Gebiet, das der Philosophie. Denn hier gilt es, die gesamte natür-

Digitized by Google

liche Täuschung, auf welcher unsere Erfahrung und die Welt der Erfahrung beruht, zu durchschauen und aufzudecken, und das ist das Schwierigste von allem. Hier muß man das Physische in seinen Wurzeln und Grundlagen selbst angreifen, und da erweist sich die irreführende Macht desselben — sowohl die Wirkung der natürlichen Täuschung als auch der Einfluß des Interesses, der Neigung, Gewohnheit, Erziehung und anderer physischen Ursachen des Irrens — am größten. Manche Anläufe sind genommen worden, einen streng logischen Gang der Forschung hier einzuschlagen; aber alle sind gescheitert. Der merkwürdigste unter allen derartigen Versuchen ist gewiß der von *Descartes* angestellte, und an diesem kann man am besten sehen, wie ein vortrefflich eingeleiteter Anfang wahrer Forschung durch den Einfluß einer physischen Ursache ganz und gar paralysiert und vereitelt worden ist.

Die ersten Schritte *Descartes* sind untadelhaft, sind die ersten Schritte aller wahren Philosophie überhaupt. Erstens, der allgemeine Zweifel, d. h. der Entschluß, nichts als wahr anzuerkennen, dessen Gewißheit nicht vollkommen festgestellt worden ist. Das ist die erste logische Forderung, ohne deren Erfüllung ein logisch richtiges Denken und wahre Forschung überhaupt nicht möglich ist. Ferner suchte *Descartes* nach einem Kriterium der Wahrheit und fand, daß die den Vorstellungen selbst innewohnende Klarheit und Gewißheit ein solches ist. Er beschloß also nur das anzunehmen, dessen Gewißheit ihm vollkommen einleuchten würde. Aber man muß einen methodischen Gang der Forschung einhalten, also mit dem unmittelbar Gewissen anfangen. Hier fand nun *Descartes* das berühmte *Cogito, ergo, sum,* d. h. die Grundeinsicht, daß alles, was in unserem Bewußtsein gegeben, als bloße Tatsache des Bewußtseins unmittelbar gewiß ist. Dies ist in der Tat eine Grundlage aller wahren Philosophie. Sofort hat auch *Descartes* eingesehen, daß, während das Dasein des denkenden Subjekts selbst ihm unmittelbar gewiß ist,dies von den Körpern durchaus nicht gilt; daß vielmehr eine Körperwahrnehmung ohne entsprechende wirkliche Körper sehr wohl möglich ist, wenn sie nur durch irgendeine von uns verschiedene Ursache erzeugt wird. Hierin war *Descartes* sogar weiter fortgeschritten, als die meisten unserer Zeitgenossen. Mit einer erstaunlich richtigen

Digitized by Google

Intuition hat *Descartes* ferner eingesehen, daß wir einen Begriff des Unbedingten und Vollkommenen haben, welchen wir nicht aus Erfahrung geschöpft noch selbst gebildet haben können, und dessen Vorhandensein schon einen Beweis seiner objektiven Wahrheit bildet. Das ist der berühmte „ontologische Beweis" für das Dasein Gottes, welcher ganz richtig, nur ungenügend ist und nicht verwechselt werden darf mit der Einbildung eines „absolut notwendigen Wesens", dessen Begriff schon die Existenz implizieren soll. Diese letztere Einbildung ist eine bloße Albernheit; dagegen bildet der Begriff des Unbedingten und Vollkommenen in der Tat das Grundgesetz, die Norm unseres Denkens und ist selbstverständlich, unmittelbar gewiß. Trotzdem muß die Gültigkeit desselben an dem Zeugnis der Tatsachen selbst geprüft werden, wie ich es in drei Kapiteln des 1. Bandes getan habe.

Nun werden wir sehen, wie diese prächtigen Anfänge durch eine einzige Ursache paralysiert worden sind, so daß, anstatt einer wirklichen Revolution des Denkens und Forschens, daraus nur eine Variation der landläufigen Ansichten entstand. Es wurde *Descartes*, wie uns allen, schon in der Kindheit die Vorstellung beigebracht, daß das Unbedingte und Vollkommene, was man Gott nennt, der Schöpfer der Natur sei und ein menschenähnliches Wesen habe. Diese Annahme selbst nun auf ihre Wahrheit zu prüfen, scheint *Descartes* nie versucht zu haben, und durch diese einzige Ursache sind alle seine Anstrengungen vereitelt worden. Denn er verlor dadurch selbst den Antrieb, den so gut angefangenen streng logischen Gang der Forschung weiter fortzusetzen. So verlief sich dieser mächtige Forschungsstrom im Sande; der himmelstürmende Titan erwies sich als ein *ballon captif*, der anfangs zwar kräftig in die Höhe strebt, aber am Ende des Seils angekommen, stehen bleibt und die heimische Flur nicht verläßt[1]).

[1]) Man darf freilich nicht vergessen, daß *Descartes* seinen Versuch einer Reform der Philosophie in dem Jahrhundert angestellt hatte, in welchem *Bruno* und *Vanini* lebendig verbrannt und *Galilei* eingekerkert wurde. In solchen Zeiten müssen die Forderungen des logischen Denkens wohl anderen, zwingenderen weichen. Aber auch so gehemmt und zum größten Teil vereitelt, hat der Versuch *Descartes* dennoch eine mächtige und wohltätige Wirkung geübt, und mit Recht sieht man in ihm den Vater der modernen Philosophie.

Digitized by Google

Uns liegt jetzt der logisch richtige Gang des Denkens klar vor Augen. Wenn es zwei unmittelbar gewisse Grundlagen der Erkenntnis gibt, einerseits die Tatsachen des Bewußtseins als solche und andererseits den Begriff des Unbedingten, so ist klar, daß man vor allem diese Grundlagen selbst auf das genaueste erforschen muß. Und diese Forschung führt zu der fundamentalen Einsicht, welche ich schon in der Einleitung zu *Denken und Wirklichkeit* ausgesprochen und in dem Werke selbst ausführlich dargetan und bewiesen habe, nämlich daß die sämtlichen Gegenstände der Erfahrung mit der Norm unseres Denkens nicht übereinstimmen, aber zugleich von Natur aus darauf eingerichtet sind, dieser Norm scheinbar zu entsprechen. Man lernt auf diese Weise den täuschenden Charakter der physischen Wirklichkeit durchschauen und sie von Grunde aus verstehen.

Durch diese Einsicht ist denn auch der definitive Sieg des Logischen über das Physische auf dem Gebiete der Erkenntnis errungen. Jetzt ist jedem überhaupt denkfähigen Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich geistig frei und mündig zu machen, indem er sich die nunmehr gewonnene Einsicht in die wirkliche Beschaffenheit der Dinge aneignet. Wenn jemand auch jetzt noch ein logisch richtiges Denken nicht zu üben versteht, sein Denken und Glauben durch physische Ursachen und Einflüsse, anstatt durch logische Gründe, leiten und bestimmen läßt, so ist das eben ein Zeichen davon, daß er noch zu tief in den Banden der Natur steckt, um dieser geistigen Auferstehung fähig zu sein.

Indessen ist es Pflicht eines jeden gegen sich selbst, eine Forderung seiner eigenen besseren Natur, sich von der Physis nicht knechten, seine Überzeugungen nicht durch physische Ursachen sich bestimmen zu lassen; sonst muß er ja in seinen eigenen Augen als ein unvernünftiges Wesen, als ein bloßer geistiger Automat erscheinen. Glücklicherweise gibt es stets Menschen, welche sich dieser Pflicht bewußt sind, und so kann das Licht der Einsicht, einmal erschienen, nicht wieder erlöschen, sondern wird, wie früher auf anderen Gebieten, so auch auf dem Gebiete der Philosophie immer größere Menschengruppen zur geistigen Freiheit führen.

Was ich hier noch hervorheben wollte, ist der Umstand, daß diese Befreiung des Geistes ohne eine gewisse Mitwirkung eben

Digitized by Google

der Natur, welche ihn knechtet, nicht möglich wäre. Wie groß die Macht des Physischen über den Geist ist, das zeigt ja die Tatsache, daß die meisten Menschen selbst für die vollendetste Evidenz vollkommen blind und unempfänglich bleiben, wenn sie dem natürlichen Schein oder ihren vorgefaßten Meinungen widerspricht. Wenn sich also diese Evidenz bei einigen wirksam und siegreich zeigt, so darf man dies nicht ganz als ein Verdienst dieser wenigen, sondern auch als eine Begünstigung betrachten; indem diese schon von Natur allem Besseren und Höheren offen und näher stehen.

Und was von dem Verständnis und der Aneignung schon erreichter oder gewonnener Einsichten gilt, gilt noch mehr von der Erreichung oder Gewinnung neuer Einsichten selbst. Die gewonnene Einsicht begründet die Selbständigkeit des individuellen Geistes, aber ihre Gewinnung kommt nicht ganz durch ihn selbst zustande. Wer originelle, oder wie man sagt, schöpferische Gedanken gehabt hat, der weiß am besten, wie wenig er der wirkliche Schöpfer derselben war, wie sehr sie ihm vielmehr von selbst kamen, ohne daß er wüßte wie. Lange Jahre können wir die Dinge betrachten und untersuchen, ohne etwas zu entdecken; dann geht uns aus irgendeiner Veranlassung plötzlich ein Licht auf, eine ganz neue Seite der Dinge öffnet sich dem geistigen Blick, und man steht selbst wie umgewandelt. So ist es denn schon längst bemerkt worden, daß alles wahrhaft Gute uns durch Inspiration, d. h. mit anderen Worten, man weiß nicht wie, komme.

Allein sie mag gekommen sein, wie sie will, die Hauptsache ist, daß man die wahre Einsicht besitze. Denn diese bildet, wenn einmal gewonnen, die unerschütterliche Grundlage aller Freiheit nicht bloß auf dem theorethischen, sondern auch auf dem praktischen Gebiete, welches wir jetzt betrachten wollen.

II.

Die Betätigung der höheren, moralischen Natur des Menschen, in ihrem Gegensatz zur physischen, erzeugt auf dem theoretischen Gebiete die Wissenschaft und auf dem praktischen Gebiete die Tugend. Der Sieg des Moralischen über das Physische im Menschen ist die Herrschaft der logischen Gesetze über sein Denken und des moralischen Gesetzes über sein Wollen und

Digitized by Google

Handeln. Nun zeigt es sich aber, daß zwischen diesen zwei Betätigungen der höheren Natur des Menschen bis jetzt keine Harmonie bestand, und so hat sich sogar die Ansicht geltend gemacht, daß zwischen Wissenschaft und Tugend überhaupt kein Zusammenhang, ja eher ein Antagonismus bestehe. Die Tugend läßt sich nicht lehren, sagt man; selbst das einfältige Gemüt weiß, was Recht und was Unrecht ist, und die Wissenschaft kann ihm keine neuen Motive zum Rechttun beibringen.

Am großartigsten hat sich diese bedauerliche Disharmonie im Christentum geltend gemacht. Das Christentum, welches sich rühmt, der Menschheit zuerst eine reine und vollkommene Moral gebracht zu haben, hat die redliche Forschung als ein Verbrechen bezeichnet und bestraft. Und wenn das Christentum sich als der Wissenschaft feindlich erwies, so ist es leider nicht zu leugnen, daß die moderne Naturwissenschaft ihrerseits eine Geistesrichtung begünstigt, welche der Religion feindlich ist und im allgemeinen demoralisierend wirkt.

Dieser Zwiespalt in der höheren Natur des Menschen selbst ist das Traurigste und Verderblichste, was Unwissenheit und Irrtum je erzeugt haben. Infolge desselben haben nicht allein unzählige Menschen ihr Leben jämmerlich verloren, sondern auch das Fortschreiten der Menschheit ist in jeder Hinsicht gehemmt und auf Abwege geführt worden. Unsere höhere Natur hat wahrlich nicht zu viel an allen ihren vereinten Kräften, um die niedrigere physische Natur in uns zu bändigen und zu beherrschen.

Dieser Zwiespalt wird nun mit der Wurzel selbst beseitigt durch die in dem vorhergehenden Band bewiesene Einsicht, daß das Grundgesetz, die Norm des Denkens eben der Begriff des Unbedingten und Vollkommenen ist, welcher auch der moralischen Norm des Wollens und Handelns zugrunde liegt. Daher kann denn auch die wahre Begründung der Moral nirgend anders gefunden werden, als in der Wissenschaft, nämlich in der Wissenschaft von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge, von ihrem abnormen und täuschenden Charakter, welcher das Dasein einer Norm, eines wahrhaft eigenen Wesens der Dinge außerhalb der Erfahrung bezeugt.

Aber die Begründung der Moralität ist nicht selbst Moralität, denn Wissen und Wollen sind zwei. Es fragt sich also

Digitized by Google

immer noch: Was kann die Wissenschaft für die Praxis leisten?

Sobald man einsieht, was wahrhaft gut ist, strebt man es zu verwirklichen. Das ist ein Zusammenhang, der im Bereiche des Moralischen selbst geknüpft ist und gegen den die physische Natur nichts ausrichten kann. Wenn aber dieses Streben sich in Handlungen zu betätigen versucht, dann ändert sich die Sache wesentlich. Hier hat die physische Natur ein Wort mitzureden, und so macht jedermann bisweilen an sich selbst die sonderbare Erfahrung, welche in den bekannten Worten ausgedrückt ist: *Video meliora, proboque, deteriora sequor.*

Einige Denker, welche sich mit diesem Problem beschäftigt haben, sind denn auch zu der Ansicht gekommen, daß bloße Vorstellungen auf den Willen keinen Einfluß haben können, daß dieser vielmehr ganz nach seinen besonderen, ihm angeborenen Gesetzen sich entscheidet. Sie sagen: *Velle non discitur.* Andere glaubten dagegen, daß ein Mensch nur einzusehen braucht, was gut und recht ist, um unvermeidlich darnach zu wollen und zu handeln. Diese Frage muß jetzt untersucht werden.

Wenn die empirische Natur des Menschen eine normale wäre, so würde er, unabhängig von allen Vorstellungen, aus unmittelbarer Spontaneität nur das wahrhaft Gute und Rechte wollen und tun. Aber dies ist nicht der Fall. Das Grundgesetz unserer physischen Natur ist der Egoismus, der zum Unrechttun treibt und auch für den Wollenden selbst das wahrhaft Gute nicht verwirklicht. Unabhängig von den Naturtrieben und sogar im Kampf mit diesen hat sich bei den Menschen das Bewußtsein des Guten und Rechten entwickelt.

Wäre nun wenigstens die Individualität des Menschen eine wirkliche, in keiner Weise teilbare Einheit, so würden alle seine Funktionen in notwendiger Harmonie untereinander stehen. Seine Willensentschlüsse wären dann unmittelbarer Ausfluß seiner Vorstellung von dem, was wahrhaft gut und recht ist. Allein der Mensch ist auch geistig ein bloßer Komplex von Eigenschaften und Erscheinungen, welche zwar nicht unabhängig voneinander existieren, aber doch unabhängig voneinander beeinflußt und bestimmt werden können. Daher kann man sich sogar die Möglichkeit denken, daß ein Mensch stets das Gegenteil von dem

Digitized by Google

täte, was er für wahrhaft gut und zweckmäßig hielte. Ausnahmsweise kommt das auch wirklich vor, und zwar nicht allein bei Geisteskrankheiten. Man überlege z. B. nur dieses: Wenn man einen vom Schwindel nicht freien Mann dicht an den Rand eines Abgrunds stellt, so mag er noch so klar einsehen, daß er festen Boden unter den Füßen hat und keine wirkliche Gefahr für ihn vorhanden ist, das überwältigende Gefühl der nahen Gefahr wird ihn dennoch unwiderstehlich in den Abgrund hinabziehen, während ein schwindelfreier und geübter Mensch sogar auf einem Seil hoch in der Luft mit Sicherheit gehen kann. So machtlos ist bisweilen die bloße Vorstellung. Glücklicherweise ist unsere Natur so beschaffen, daß unsere Vorstellungen in den allermeisten Fällen einen, wenn auch nicht immer entscheidenden Einfluß auf unsere Willensentschlüsse und Handlungen haben. Es fragt sich, ob jemals dieser Einfluß vorherrschend gemacht werden kann?

Wenn es sich um den Einfluß der Einsichten und Vorstellungen auf die Willenstriebe handelt, so muß eine Unterscheidung gemacht werden. Es gibt in der menschlichen Natur Antriebe, welche, unabhängig von aller bewußten Wertschätzung der Ziele und Güter, direkt aus der leiblichen Organisation herstammen. Das sind, erstens, die eigentlichen Naturtriebe, wie der Trieb der Selbsterhaltung, das Nahrungsbedürfnis, der Geschlechtstrieb und ähnliche, zweitens, die sinnlichen Affekte, wie Zorn, Furcht, usw. Es gibt aber auch Antriebe, welche selbst aus einer bewußten Wertschätzung der Güter entspringen, aber doch etwas von der Heftigkeit und dem unvernünftigen Wesen der Naturtriebe haben, wie z. B. die Sucht zu glänzen, über andere zu herrschen oder deren Bewunderung zu erregen, das Streben nach Ruhm, Macht, Reichtum und ähnlichem.

In diesen letzteren Antrieben hat die Vorstellung des Guten und Rechten eine ihr homogene Macht zu bekämpfen, und in diesem Kampf muß ihr daher notwendig der Sieg zufallen, wenn sie zur vollkommenen Klarheit und Gewißheit gelangt ist. Diejenigen, welche nach Ruhm, Auszeichnung, Macht oder Reichtum streben, haben entweder überhaupt kein Bewußtsein davon, daß das von ihnen Erstrebte kein wahres Gut ist, oder dieses Bewußtsein ist bei ihnen noch zu unsicher und unklar, um einen

Digitized by Google

Einfluß auf den Willen üben zu können. Wer dagegen vollkommen klar einsieht, daß wir im Grunde bloße Phantome sind, welche nur durch die natürliche Täuschung einen Schein von Konsistenz, von Substantialität erhalten, daß unser wahres Selbst, die Substanz unseres Wesens außerhalb der Individualität, in der Norm der Dinge, in dem Göttlichen liegt, der kann unmöglich Glanz, Macht und Reichtum hochschätzen und anstreben. Diese Einsicht kann bei ihm zeitweise im Gewühl des Lebens verdunkelt werden; aber der erste Augenblick der Einkehr in sich und der inneren Sammlung muß sie notwendig ins Bewußtsein zurückrufen und alle ihr entgegenwirkenden Antriebe paralysieren.

Anders dagegen steht die Sache bei den eigentlichen Naturtrieben und den sinnlichen Affekten. Diese stellen gegenüber der Vorstellung des wahrhaft Guten und Rechten eine ihr ganz heterogene Macht dar, welche eine von aller Einsicht unabhängige Quelle oder Wurzel hat. Nichtsdestoweniger kann die Einsicht, die Vorstellung auch auf diese ihr heterogenen Mächte einwirken. Ja, ein wahrhaft erleuchtetes Bewußtsein ist an sich schon genügend, um die sinnlichen Triebe und Affekte im Zaume zu halten, wenn sie nicht gerade zu einer krankhaften Höhe gesteigert sind. Und namentlich muß alles, was uns zur Pflichtverletzung und zum Unrechttun, zur Beeinträchtigung anderer treibt, durch das Bewußtsein der absoluten Verwerflichkeit des Unrechts notwendig gehemmt werden. Relativ am machtlosesten erweist sich die abstrakte Einsicht bei der Bekämpfung solcher Affekte, welche, wie die Furcht und der Zorn, dem davon Ergriffenen die Besinnung rauben, oder welche, wie der Schmerz, direkte äußere Ursachen haben. Aber was der Mensch durch die Einsicht nicht unmittelbar zu bewirken vermag, das kann er durch Übung bewirken lernen. Dies gilt wie von jeder äußeren Verrichtung, so auch von der inneren Selbstbeherrschung. Wenn die Natur keinen unauflöslichen Zusammenhang zwischen der Einsicht einerseits und dem Wollen und Handeln andrerseits hergestellt hat, so hat sie uns doch die Mittel gegeben, einen solchen Zusammenhang selbst herzustellen. Dazu dient namentlich der Umstand, daß jede Handlung und jede Verrichtung durch Wiederholung leichter gemacht wird. Darauf beruht die Ausbildung aller Fertigkeiten

Digitized by Google

und aller Gewohnheiten, sowohl der guten wie der schlechten. Und diese können durch fortwährende Übung eine solche Konsistenz erlangen, daß sie gleichsam zu einer zweiten Natur werden. Das ist nun freilich oft das Haupthindernis des moralischen Fortschritts bei Menschen, welche in sich schon schlechte Gewohnheiten gebildet haben. Aber was ein einzelner nicht allein zu erreichen vermag, das kann er oft mit Hilfe anderer erreichen. Denn die Erfahrung zeigt, daß das Beispiel anderer und das Zusammenwirken mit anderen dem Menschen neue Kräfte verleiht.

Am meisten vermag die Übung und das Beispiel natürlich bei Kindern auszurichten, und die Erfahrung zeigt in der Tat, daß die Erziehung schon Wunder bewirkt hat. Wahrer Fortschritt für die Menschheit in moralischer Hinsicht ist daher hauptsächlich von der Erziehung heranwachsender Geschlechter zu erwarten. Diesen muß vor allem ein rechter Sinn und Übung in der Selbstbeherrschung beigebracht werden. Aber dies gerade wird gegenwärtig am meisten vernachlässigt. Die Menschheit geht jetzt in äußerlichem Wirken ganz auf, und um die Ausbildung der Menschen selbst kümmert man sich am wenigsten. Man begnügt sich damit, den Kindern und Jünglingen den Kopf mit allerlei Kenntnissen möglichst vollzustopfen. Aber schon der alte *Heraclit* hat mit Recht bemerkt, daß Vielwisserei den Geist nicht bildet. Und in der Tat müssen wir ja mit Verwunderung sehen, daß trotz aller Fortschritte unserer Zeit, über die man glaubt so stolz sein zu dürfen, dennoch gerade in der Hauptsache gar nichts gewonnen worden ist: die Menschen sind selbst weder besser noch glücklicher geworden. Hier in erster Linie kann die wahre Einsicht der Menschheit unberechenbare Dienste leisten. Diese allein vermag die Menschen zur Besinnung über die Torheit ihres Verhaltens zu bringen, welches die Hauptsache den Nebensachen, den Zweck den Mitteln, die innere Ausbildung der Menschen der Produktion der Waren opfert.

Einseitig war die Ansicht der Alten, welche die Übung in der Selbstbeherrschung allein lehrten und empfahlen, die Ausbildung des Menschen zu einem nützlichen Wirken, zu einem äußeren Beruf — außer etwa dem eines Staatsmanns — dagegen vernachlässigten, die nützliche Arbeit den Sklaven überlassend. Der Mensch ist vor allem dazu berufen, Gutes und Nützliches

Digitized by Google

zu wirken, aber freilich nicht nach Art einer Dampfmaschine. Er muß den wahren Zweck seines Wirkens, den wahren Sinn des Lebens vor Augen haben, muß von dem Bewußtsein durchdrungen sein, daß wir dazu da sind, nach dem Höheren zu streben. Das ist unsere Pflicht gegen uns selbst, gegen die Menschheit, ja gegen die ganze Natur, welche nur zu diesem Behuf uns die Möglichkeit gab, zum höheren Bewußtsein zu gelangen.

Alle diese Betrachtungen zeigen, daß die Menschheit durch die wahre Einsicht ihr Schicksal selbst in die Hände bekommt, die Möglichkeit erhält, die Bahn eines gesicherten und stetigen Fortschritts zu betreten, von der sie nichts wegzudrängen vermag. Alle Hemmung und alles Irren in dem Leben der Menschheit kam durch den Mangel an Einsicht. Wie hätte die Menschheit ihre Schicksale lenken können, solange sie weder ihr eignes Wesen noch ihre eigne Bestimmung gekannt hat? Aber diese Einsicht einmal gewonnen, wird sich alles Übrige unvermeidlich ergeben. Durch die Vorstellung existieren wir überhaupt. Auf einer unwahren Vorstellung, auf einer Täuschung beruht zwar unser physisches Wesen; aber die wahre Einsicht erhebt uns über die Physis und gibt uns auf immer die Herrschaft über uns selbst in die Hände.

Digitized by Google

VEREINZELTE AUFZEICHNUNGEN UND GEDANKEN.

1.

Wer lebhafte Halluzinationen selbst erfahren hat, der wird an das äußere Dasein auch der im normalen Zustande wahrgenommenen Körper nicht glauben. Denn er weiß dann aus eigner Erfahrung, daß der faktische Inhalt der Wahrnehmung in beiden Fällen der gleiche ist. So wird von einem Gelehrten (ich glaube von *Humphrey Davy*) berichtet, daß er nach dem Genuß irgendeines narkotischen Mittels, welches bei ihm lebhafte Halluzinationen bewirkte, gesagt habe: Alles ist Schein oder Traum. Wer dagegen solche Halluzinationen nicht selbst erfahren, sondern bloß davon gehört hat, der kann sich oft die Beweiskraft derselben gegen das wirkliche Dasein der Körper nicht recht realisieren, obgleich diese Beweiskraft natürlich für alle die gleiche ist.

2.

Welche mächtige Wirkung unser Geist bei der Wahrnehmung ausübt, das zeigt vielleicht am klarsten der Umstand, daß wir die Körper einfach sehen, während der Gesichtseindruck stets doppelt ist, was ja daraus klar hervorgeht, daß jedes Auge einzeln die Körper sieht[1]). Wir sehen auch in der Tat die Körper doppelt, wenn unsere Augen nicht in der gewohnten Lage sind, wie wenn der gesehene Gegenstand zu nahe liegt oder wenn man auf ein Auge mit dem Finger drückt und noch in anderen Fällen. Sind dagegen unsere Augen in der gewohnten Lage, so sehen wir die Körper einfach, d. h. die Einsicht des Geistes, daß der gesehene Körper (für den Tastsinn) einfach, nicht doppelt ist,

[1]) Nicht allein sieht jedes Auge einzeln die Körper, sondern auch jedes ein wenig anders. Auf diesem Unterschied in dem Gesichtseindruck der beiden Augen beruht bekanntlich das stereometrische Sehen und die Täuschung des Stereoskops, bei welcher zwei flache Bilder als ein einziges Reliefbild erscheinen.

Digitized by Google

übt eine solche Wirkung auf die Wahrnehmung aus, daß die faktische Gedoppeltheit des Gesichtseindrucks ganz zu verschwinden scheint.

3.

Wir glauben äußere Gegenstände selbst zu sehen, zu betasten, zu schmecken, zu riechen, überhaupt unmittelbar wahrzunehmen. Das ist nun zwar ein bloßer Schein, in der Tat nehmen wir nichts unmittelbar wahr, als unsere Sinneseindrücke. Aber dieser Schein ist mit solcher Konsequenz organisiert, daß er selbst eine Art bedingter Wahrheit, für unsere Erfahrung, besitzt. Infolge davon hat sich bei allen Völkern der Gebrauch ausgebildet, unsere Sinnesempfindungen und deren physikalische Ursachen mit denselben Worten zu bezeichnen. Man sagt z. B. „ich bin warm" und „der Ofen ist warm", oder „die Rose riecht gut" und „ich rieche den Duft der Rose"; so daß man meinen sollte, das „Warmsein" in mir und in dem Ofen oder das „Riechen" in mir und in der Rose sei dasselbe. In Wahrheit ist das Warmsein bei mir das Gefühl der Wärme, in dem Ofen dagegen bloß die physikaliche Ursache dieses Gefühls, welche nichts Warmes an sich hat. Und ebenso ist in dem anderen Beispiel das Riechen bei mir die Empfindung des Geruchs, während es in der Rose bloß die physikalische Ursache dieser Empfindung bezeichnet, welche mit dem empfundenen Geruch selbst keine Ähnlichkeit hat.

Im gewöhnlichen Leben und Sprachgebrauch bringt diese Verwechselung allerdings keinen Nachteil mit sich. Denn sie entspricht der natürlichen Organisation unserer Erfahrung und ist in Gemäßheit derselben entstanden. Aber etwas bedenklicher wird die Sache, wenn man sieht, daß die gleiche Verwechselung auch in der Naturwissenschaft fortgesetzt wird. Auch in der Physik nennt man „Licht" und „Farben" die physikalischen Ursachen des von uns gesehenen Lichts und der von uns gesehenen Farben. Auch in der Physik nennt man „Wärme" die Bewegung des Äthers, welche in uns das Gefühl der Wärme erzeugt, und man nennt „Schall" und „Ton" die abwechselnde Verdichtung und Verdünnung der Luft, welche in uns den gehörten Schall und Ton bewirkt. Nun ist aber die Bewegung in der Außenwelt, welche die Physiker „Licht" nennen, nicht allein kein Licht, wie wir es sehen, sondern nicht einmal die Ursache des Lichts.

Digitized by Google

Denn wenn diese Bewegung ihrer Natur selbst nach Licht bewirkte, so würde sie in allen Teilen des wahrnehmenden Organismus und nicht ausschließlich bloß in den Augen Licht bewirken. Aber die Physiologie der Sinne hat die Tatsache konstatiert, daß die Ursache des Lichts einzig und allein die Erregung der Sehnerven ist. Das, was die Physiker „Licht" nennen, ist bloß Ursache der Erregung der Sehnerven. Ebenso ist die Bewegung, welche die Physiker „Wärme" nennen, nicht allein keine Wärme, wie wir sie fühlen, sondern nicht einmal die Ursache der Wärme, vielmehr bloß die Ursache der Erregung unserer Hautnerven, welche letztere allein das Gefühl von Wärme in uns bewirkt. Das gleiche gilt auch von dem, was die Physiker „Schall" und „Ton" nennen.

Diese Verwechselung zeigt, daß die Naturforscher kein klares Bewußtsein davon haben, wie die äußere Welt *ihrer eignen Lehre gemäß* beschaffen ist. Dies scheint auf den ersten Blick unglaublich, ist aber faktisch der Fall und man kann auch den Grund davon leicht aufzeigen.

Mit Sicherheit kann man annehmen, daß unter hundert Naturforschern kaum einer den Gedanken ganz realisiert hat, daß nach den Ergebnissen und Lehren der Naturwissenschaft die äußere Welt 1. wärmelos, 2. ganz stumm oder lautlos und 3. vollkommen dunkel und unsichtbar ist. Namentlich liegt die letztere Einsicht den meisten ganz fern. Man sieht oft Naturforscher mit voller Unbefangenheit von der leuchtenden Pracht des gestirnten Himmels, von dem blendenden Licht der Sonne, von der Mannigfaltigkeit und der Harmonie der Farben in Pflanzengruppen, Blumen und Bildern reden, ohne daß ihnen der Gedanke einfällt, daß alle diese Pracht und all dieser Glanz des Lichts und der Farben nach der Lehre der Naturwissenschaft lediglich in unserer Empfindung existiert. Und doch bekennen sich eben dieselben Naturforscher mit Entschiedenheit zu der Lehre, daß das „Licht" in der äußeren Welt nichts ist, als eine vibrierende Bewegung der Molekule, welche an sich ebenso wenig leuchtet und glänzt wie der in nächtlicher Dunkelheit wehende Wind oder das unterirdisch rieselnde Wasser. In diesem Punkte realisieren also die Naturforscher ihre eigne Vorstellung von der Außenwelt nicht, und es ist leicht zu sehen, was sie daran hindert.

Digitized by Google

Hat man nämlich den Gedanken wirklich gefaßt, daß die äußeren Gegenstände selbst dunkel sind, dann wird es ja klar, daß dieselben nicht gesehen werden können, — und das ist ein Schluß, vor welchem jeder Naturforscher zurückprallt, weil er dem natürlichen Schein so direkt zu widersprechen sich nicht getraut. Und doch muß jeder denkende Naturforscher diesen Schluß aus der Lehre der Naturwissenschaft notwendig ziehen.

Man lacht über die Somnambülen, welche äußere Gegenstände mit ihrer Herzgrube zu sehen behaupten; allein das Sehen äußerer Gegenstände mit der Herzgrube wäre in Wahrheit um nichts wunderbarer, als das Sehen wirklicher äußerer Gegenstände mit den Augen. Denn, erstens, sind wirkliche äußere Gegenstände an sich dunkel, können also schon ihrer Natur nach nicht gesehen werden. Und zweitens, wenn es auch denkbar wäre, daß die äußeren Gegenstände ein wirkliches Licht aussenden, welches sie sichtbar macht[1]), so könnten wir dennoch, nach der Struktur unserer Sehorgane, dieses Licht und vermittels desselben die äußeren Gegenstände niemals sehen. Denn alles von außen kommende „Licht" kann bloß bis zur Netzhaut unserer Augen dringen und nicht weiter. Alles Weitere ist vielmehr durch undurchsichtige Stoffe gegen die Außenwelt vollkommen abgeschlossen. Und die Physiologie der Sinne hat durch Experimente nachgewiesen, daß gerade in diesem von der Außenwelt durch undurchsichtige Stoffe abgeschlossenen Teil des Gehirns das Sehen zustande kommt. Wenn wir äußere Gegenstände im sogenannten „Licht" sehen, so ist folglich der Vorgang um nichts weniger wunderbar, als wenn wir in einem dunklen unterirdischen Keller säßen und von dort aus hundert Meilen weit entfernte Gegenstände sähen. Das eine ist ebenso unmöglich wie das

[1]) Von einem Licht, welches uns wirkliche Außendinge sichtbar, d. h. wahrnehmbar machte, kann man sich jedoch in der Tat schlechterdings keine Vorstellung bilden; mit der Annahme eines solchen Lichts kann überhaupt kein denkbarer Sinn verbunden werden. Man müßte denn etwa zu der Lehre jener Alten greifen, daß von den Körpern fortwährend Bilder sich ablösen und nach allen Richtungen verbreiten, welche, in uns gelangend, die Wahrnehmung der Körper erzeugen; d. h. mit anderen Worten, daß die Wahrnehmung der Körper fertig von außen in uns hineingelange. Aber diese Annahme ist zu kindisch und mit der gesamten modernen Physik zu unverträglich, um Berücksichtigung zu verdienen.

Digitized by Google

andere. In Wahrheit sind eben unsere Licht- und Farbenempfindungen selbst das, was wir als Körper außer uns sehen, wie ich es schon ausführlich gezeigt und bewiesen habe. Die Naturwissenschaft aber nimmt zwar einen Anlauf, um sich über diese natürliche Täuschung zu erheben, bleibt jedoch mitten im Wege stehen, bei der logisch widersprechenden Annahme, die äußeren Gegenstände seien zugleich sichtbar und nicht sichtbar.

Allerdings muß man zugeben, daß die Naturwissenschaft diesen Widerspruch, diese Inkonsequenz nicht vermeiden noch überwinden kann. Denn sie soll ja die Wissenschaft von der äußeren Welt sein, welche aber in Wahrheit nicht existiert. Daher gelangt sie notwendig zu Ergebnissen, welche ihren eignen Grundlagen widersprechen. Hat man den Gedanken vollkommen realisiert, daß die Körperwelt nach der Lehre der Naturwissenschaft licht-, laut- und wärmelos ist, so wird klar, daß die Welt der Naturwissenschaft eine Gespensterwelt, ein bloßes *caput mortuum* ist, welches von der wahrgenommenen Körperwelt übrig bleibt, wenn man von ihr allen Empfindungsinhalt abzieht, der ihr allein Leben und Realität verleiht. Daher fällt es den Naturforschern schwer, ihre eigne Lehre sich klar zu machen. Die oben erwähnte Gewohnheit, die Empfindungen und deren physikalische Ursachen mit denselben Namen zu bezeichnen, bringt die, meistens unbewußte, Neigung zum Vorschein, die Welt der Theorie mit der Welt der Wahrnehmung zu verwechseln, trotzdem daß man sie als verschieden auffaßt. Denn die Welt der Theorie ist eben ein bloßes Gespenst, ohne Licht, Wärme und Schall.

4.

Der einfältige natürliche Mensch glaubt wirkliche Außendinge unmittelbar selbst wahrzunehmen. Daher fällt es ihm auch nicht ein, daß die Tatsachen der Wahrnehmung irgendeiner Erklärung bedürfen. Die Reflektierenden können dagegen nicht mehr so unbefangen glauben, daß sie wirkliche Außendinge selbst wahrnehmen; sie suchen darum die Tatsachen der Wahrnehmung zu erklären. Aber da widerfährt ihnen etwas Wunderliches, das man einmal klar aufdecken muß.

Wenn wir wirkliche Außendinge nicht selbst wahrnehmen können, so ist damit unmittelbar gesagt, daß die Außendinge,

Digitized by Google

die Körper, die wir in der gewöhnlichen Erfahrung wahrnehmen, nichts Wirkliches sind, in Wahrheit nicht existieren. Etwas Klareres und Zweifelloseres, als diesen Schluß, gibt es nicht. Aber die meisten auch der reflektierenden und philosophierenden Menschen vermögen sich über den natürlichen Glauben an die Außenwelt nicht zu erheben. Wie fangen sie es nun an, um jenem so einfachen und so evidenten Schluß zu entgehen? Dies geschieht durch die Verwechslung der Körper, die wir wahrnehmen, mit anderen, nicht wahrnehmbaren Außendingen, die man zur Erklärung der Körpererkenntnis annimmt. Es vollzieht sich in den Köpfen der Menschen, ihnen selbst unbewußt, gleichsam eine geistige Eskamotage, Taschenspielerei, infolge welcher die zu erklärenden Tatsachen ihnen zugleich selbst als die gesuchte Erklärung erscheinen. Dieser geistigen Taschenspielerei unterliegen fast alle und zwar darum, weil ihnen nicht einmal der Gedanke beifallen will, daß die Tatsachen der Wahrnehmung überhaupt nicht erklärt werden können.

Unsere Erfahrung ist so organisiert, daß wir in ihr eine Welt äußerer Substanzen (Körper) zu erkennen glauben, welche nicht entstanden sind, also von Ewigkeit her und unabhängig von uns existieren. Aber in Wahrheit ist dies eben bloß eine Einrichtung unserer Erfahrung und kann selbstverständlich nicht unabhängig von uns existieren. Wer nun den wahren Tatbestand nicht kennt, der verfällt unvermeidlich in die Ungereimtheit, die zu erklärenden Tatsachen selbst für ihre eigene Erklärung zu halten.

Zur Erläuterung der Sache nehmen wir einen besonderen Fall. Die geologische Untersuchung der Erde hat Anzeichen davon nachgewiesen, daß die Erde vor dem Erscheinen der lebenden und erkennenden Wesen eine Entwicklungsgeschichte durchgemacht hat, deren Dauer nach Jahrtausenden sich bemißt. „Wie kann nun," so fragt der Anhänger des philosophischen Realismus, „die Erde Spuren einer langen Entwicklung von einer Zeit her zeigen, wo es keine erkennende Wesen gegeben hat, falls die Erde selbst bloß in der Vorstellung solcher Wesen existiert? Kann das Nichtexistierende eine Geschichte haben?"

Die Antwort darauf ist, daß die Tatsachen überhaupt nicht erklärt werden können. Die Entwicklungsgeschichte der Erde

Digitized by Google

gehört notwendig zur folgerichtigen Organisation des natürlichen Scheins, welcher uns in unserer Erfahrung eine Welt von Körpern, und darunter auch eine Erde, zeigt. In dieser Organisation des Scheins findet auch die Entwicklungsgeschichte der Erde ihre Erklärung. Aber der Ursprung dieses systematisch organisierten Scheins selbst kann schlechterdings nicht erklärt werden. Die unbegreifliche Einfältigkeit des philosophischen Realismus liegt eben in dem Glauben, daß die Tatsachen sich leicht erklären lassen, sobald man das wirkliche Dasein der von uns erkannten Körper annimmt; daß z. B. die Entwicklungsgeschichte der Erde sich ohne weiteres erkläre, sobald man die Erde für wirklich existierend hält. Ja, wenn die Sache so einfach wäre, dann würde es gar keine Meinungsverschiedenheit darüber geben. Aber dieser naive Glaube setzt voraus, daß wir wirkliche Außendinge, z. B. eine wirkliche Erde außer uns, selbst wahrnehmen, und das ist gerade anerkanntermaßen nicht der Fall. Eine Außenwelt ist Sache nicht der Wahrnehmung, sondern der Schlußfolgerung. Was wir wahrnehmen, sind bloß unsere Empfindungen, welche uns als Körper im Raume erscheinen; und dieser Schein wird dadurch nicht erklärt, daß man ihn für Wahrheit nimmt. Ebensogut könnte man die Träume durch die Annahme erklären, daß alles Geträumte sich wirklich zugetragen habe.

5.

Es liegt auf der Hand, daß wenn wir wirkliche Außendinge selbst wahrnähmen, von unseren „fünf Sinnen“ gar nicht die Rede sein könnte. Denn dann wäre der Inhalt der Wahrnehmung nicht durch unsere fünf Sinne, sondern durch die Beschaffenheit der Außendinge selbst bedingt, die er unmittelbar wiedergeben würde. Dann würde es also so viele Gattungen und Arten wahrnehmbarer Qualitäten geben, als deren in der Außenwelt vorhanden wären, und sie würden sich nicht nach unseren Sinnen gruppieren lassen. Daß wir faktisch nie anders, als durch unsere Sinne wahrnehmen und keine anderen, als sinnliche Qualitäten kennen, dies beweist also unmittelbar und augenscheinlich, daß wir überhaupt keine Außendinge, sondern unsere bloßen Sinneseindrücke wahrnehmen.

„Diese Bemerkung ist überflüssig,“ wird man vielleicht hier

Digitized by Google

sagen, „denn schon seit einem Jahrhundert glaubt kein philosophisch Gebildeter mehr die Außendinge selbst wahrzunehmen. Und vollends kann in unserer Zeit niemand dies glauben, nachdem die Physiologen die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien so scharf ausgebildet und betont haben."

Ich sage aber, daß auch die philosophisch Gebildeten im Grunde fast alle dies glauben —, so sehr sie auch das Gegenteil behaupten, — und in unserer Zeit mehr als je. Denn ohne diesen Glauben könnte der philosophische Realismus, der ja gegenwärtig so üppig floriert, gar nicht bestehen. Ist es doch Tatsache, daß uns unsere Sinneseindrücke als Körper außer uns erscheinen, daß wir in unseren Empfindungen scheinbar äußere Dinge selbst wahrnehmen. Wer hat nun gegenwärtig ein klares Bewußtsein davon, daß unsere Wahrnehmung eine Täuschung enthält, daß die wahrgenommene Körperwelt eine Welt des Scheins ist? Fast niemand, obgleich jedermann die Prämissen zugibt, aus denen die Evidenz dieser Tatsache hervorgeht. Fast alle lassen sich vielmehr von der oben erwähnten geistigen Gaukelei hintergehen, nach welcher die wahrgenommene Körperwelt mit einer zur Erklärung der Tatsachen bloß vorausgesetzten Außenwelt verwechselt wird.

6.

David Hume hat einmal das folgende Argument vorgebracht: „Der Tisch, den wir sehen, scheint mit unserer Entfernung kleiner zu werden; aber der wirkliche Tisch, welcher unabhängig von uns besteht, erleidet keine Änderung, es war also nur sein Bild, was der Seele gegenwärtig war."

Dagegen hat *Reid* eingewendet, daß man die scheinbare Größe der Körper von ihrer wahren Größe unterscheiden müsse, und daß aus dem angeführten Falle nicht das, was *Hume* daraus folgert, sondern vielmehr das Gegenteil davon sich ergebe, nämlich daß wir einen wirklichen Tisch selbst sehen. Denn nur unter dieser Voraussetzung lasse sich die scheinbare Verkleinerung des Tisches bei der Entfernung erklären. „Es ist offenbar," sagt *Reid,* „daß dieser geistreiche Autor (d. h. *Hume*) sich selbst getäuscht hat durch Verwechslung der wahren Größe mit der scheinbaren, und daß sein Argument ein bloßes Sophisma ist."

Digitized by Google

Armer, einfältiger *Hume!* Du wußtest nicht die scheinbare Größe der Körper von ihrer wahren Größe zu unterscheiden. Da ich unter anderen Argumenten auch jenes Argument *Humes* gebraucht habe (1. Band, S. 356) und mit Sicherheit annehmen kann, daß auch manchem Leser unserer Zeit der Einwand *Reids* dagegen als ein natürlicher und begründeter vorkommen wird, so muß ich über diesen Einwand einige Worte sagen.

Ich sage also, daß einen Gegenstand selbst sehen und ihn doch nicht in seiner wahren Größe, d. h. nicht wie er ist, sehen, zwei Annahmen sind, die sich unmittelbar widersprechen. Denn ein Gegenstand kann von sich selbst nicht verschieden sein und seine Größe kann von ihm nicht getrennt werden. Wenn wir wirkliche Außendinge selbst sehen würden, dann würde der Unterschied der wahren und der scheinbaren Größe nicht bestehen, ja von einer „scheinbaren" Größe gar nicht die Rede sein. Denn woher könnte dieser „Schein" in der richtigen Wahrnehmung kommen? Wahrheit verträgt keinen Schein; wenn wir die wahre Vorstellung von einem Dinge haben, so bleibt sie unverändert, ob das Ding nahe oder ferne ist.

Aber, wird man hier fragen, was bedeutet denn der Unterschied der wahren und der scheinbaren Größe der Körper? Woher kommt es, daß die Körper bei der Entfernung immer kleiner erscheinen, wenn wir keine wirklichen Körper sehen?

Diese Verkleinerung gehört zur folgerichtigen Organisation des natürlichen Scheins, der uns in unseren Empfindungen eine Welt von Außendingen zeigt. Schon früher (1. Band, S. 354) habe ich gezeigt, daß wir, die erkennenden Subjekte, in der wahrgenommenen Körperwelt keinen bestimmten Platz haben würden, wenn wir nicht an einen besonderen Körper gebunden wären, der unsere Verhältnisse mit der übrigen Körperwelt vermittelt. Unsere Erfahrung ist darum so eingerichtet, daß wir die Körper zugleich unmittelbar selbst wahrnehmen und aus ihrer Einwirkung auf unseren Leib, besonders auf die Sinnesorgane, erschließen. Das ist der Umstand, welcher den natürlichen Schein für die meisten unüberwindlich macht und eine schreckliche Verwirrung des Denkens erzeugt.

Die außer unserem Leibe liegenden Dinge sehen wir unmittelbar selbst. Daß zwischen diesen Außendingen und unserem

Digitized by Google

geistigen Auge, welches dieselben sieht, irgend etwas in der Mitte liegt und das Sehen vermittelt, davon merken wir keine Spur. In der Tat ist auch eine solche Vermittlung gar nicht möglich. Denn es sind eben unsere Gesichtseindrücke selbst das, was wir als Körper außer uns sehen. Unsere eigenen Empfindungen der Farben, welche nirgends außer uns existieren, scheinen uns irgendwo draußen, in einer großen Entfernung von uns zu liegen. Darum sieht ein operierter Blindgeborener bei offenen Augen zunächst keine Körper; was er mit der Zeit als einen Körper sehen lernt, erscheint ihm anfangs bloß als ein farbiger Fleck. Aber obgleich also eine Vermittlung (und namentlich eine materielle Vermittlung) des Sehens faktisch gar nicht existiert, so hat doch unser Sehen zugleich auch alle Merkmale eines vermittelten Aktes. Das Zuschließen der Augen macht allem Sehen ein Ende; ein Druck auf das Auge verschiebt das ganze Gesichtsfeld, die ganze sichtbare Welt; bei Bewegung unseres Kopfes oder der Augen verändert sich auch das Gesichtsfeld; nicht scharf fixierte Gegenstände erscheinen uns doppelt; die Körper sehen wir, je nach der Entfernung, kleiner oder größer, und vieles andere mehr. Alle diese Tatsachen beweisen zweierlei zugleich: 1. daß wir unsere eigenen Gesichtseindrücke selbst als Körper außer uns sehen, und 2. daß dieses Sehen dennoch zugleich so eingerichtet ist, als ob es durch leibliche Augen vermittelt wäre.

So kommt es, daß die Tatsachen das gerade Gegenteil von dem zu beweisen scheinen, was sie wirklich beweisen. Eben die Umstände, welche in der Tat gegen die Wahrheit der Körperwahrnehmung zeugen, scheinen bei oberflächlicher Betrachtung umgekehrt für dieselbe zu zeugen, und veranlassen solche Argumentationen, wie die oben angeführte von *Reid*.

7.

Der im obigen erörterte Tatbestand verdient noch näher beleuchtet zu werden, denn er betrifft gerade das Meisterstück der natürlichen Täuschung, welches das Durchschauen derselben am meisten erschwert.

Unsere Erfahrung ist so eingerichtet, daß wir die Körper zugleich unmittelbar selbst wahrnehmen und aus ihren Ein-

Digitized by Google

wirkungen auf unseren Leib, besonders auf die Sinnesorgane erschließen. Nimmt man z. B. das Sehen, so zeigt sich dieses: Einerseits sehen wir in unserem Gesichtseindruck den äußeren Gegenstand selbst, und zwar unmittelbar an seinem richtigen Ort im Raume; andrerseits aber erweist sich ebenderselbe Gesichtseindruck als eine bloße Wirkung des gesehenen Gegenstandes, und zwar als eine durch das zwischen liegende Medium und unsere Sehorgane vermittelte Wirkung. Daher lehren uns die Astronomen, daß man Sterne sehen und deren Entfernungen messen kann, welche schon seit Jahren untergegangen sind. Das ist eine empirische Wahrheit und zugleich eine handgreifliche Absurdität.

Hierin liegt nun der Grund, warum die Naturwissenschaft zwei einander widersprechende Annahmen von den Körpern gebraucht — nämlich daß die Körper sichtbar und nicht sichtbar sind — und warum die Körper der naturwissenschaftlichen Theorie von den Körpern unserer Wahrnehmung ganz verschieden und doch auch mit diesen identisch sind.

Die Naturwissenschaft erforscht die Körper, die wir sehen und überhaupt wahrnehmen. Denn wenn wir die Körper nicht selbst wahrnehmen und namentlich nicht sehen könnten, welche Wissenschaft von denselben wäre dann möglich? Offenbar gar keine, und es würde in unserer Erfahrung von Körpern überhaupt nicht die Rede sein. Aber ihrem naturwissenschaftlichen Begriffe nach sind die Körper an sich nicht sichtbar, überhaupt nicht wahrnehmbar, sind bloß die Ursachen der Wirkungen, welche wir allein wahrnehmen. Beides ist empirisch wahr, und man muß sich klarmachen, welcher Art diese Wahrheit und was der wirkliche Tatbestand ist.

Ich sehe einen Körper, z. B. ein Buch und lese darin. Die Naturwissenschaft, namentlich die Physik und die Physiologie, lehrt dagegen, daß ich ein außer mir liegendes Buch nicht unmittelbar selbst sehen kann, daß das, was ich sehe, vielmehr nur eine entfernte und vielfach vermittelte Wirkung des äußeren Gegenstandes ist, welche mit demselben keine Ähnlichkeit hat. Nichtsdestoweniger ist auch für die Naturwissenschaft der äußere Gegenstand eben das Buch, welches ich sehe und lese. Wie reimt sich nun dieses zusammen?

Digitized by Google

Zur Erläuterung diene folgendes. Wenn wir den Reflex eines Gegenstandes im Spiegel sehen, so scheinen die Lichtstrahlen aus einem hinter dem Spiegel liegenden Ort zu kommen. Diesen Ort nennt man den ideellen oder geometrischen Ort des gesehenen Reflexes. Nun ist auch der direkt gesehene Körper in Wahrheit bloß der ideelle Ort, aus welchem die von uns wahrgenommenen Wirkungen zu kommen scheinen. Denn der wirkliche Tatbestand ist der, daß alle wahrgenommenen Wirkungen so erfolgen, *als ob* der wahrgenommene Körper, z. B. das Buch außer uns existierte. Wenn ich meine Hand ausstrecke, so kann ich das Buch ergreifen; ich kann es auch anderen zeigen, ich kann es fortwerfen, zerreißen, verbrennen. In allen diesen Fällen erfolgen Wirkungen in meiner Wahrnehmung, welche so eingerichtet sind, daß sie alle von dem gesehenen Buch auszugehen scheinen. Aber sie können unmöglich in Wirklichkeit von dem gesehenen Buch ausgehen. Denn das, was ich als ein Buch sehe, ist in Wahrheit, wie es die gesamte Naturwissenschaft bezeugt, nur mein eigener Gesichtseindruck [1]). Unsere Körperwahrnehmung enthält also eine systematisch organisierte Täuschung und es liegt uns ob, diese Täuschung in ihren Gründen zu durchschauen.

Hier führe ich noch einmal die schon im 1. Bande zitierten Worte von *Helmholtz* an: „Ich meine, daß es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer anderen Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer *praktischen*. Unsere Vorstellungen von den Dingen *können* gar nichts anderes sein, als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir imstande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, daß dieselben den gewünschten Erfolg haben, d. h. daß die erwarteten neuen Sinnesempfindungen eintreten."

Dieses heißt: Wir erkennen in unserer Erfahrung keine wirkliche Außendinge, sondern unsere Empfindungen sind nur so beschaffen, daß sie als Wirkungen und Zeichen äußerer Dinge

---

[1]) Den Beweis dafür, daß unsere Empfindungen nicht durch viele Außendinge bewirkt sein können, siehe im 1. Bande, S. 350 ff.

Digitized by Google

gedeutet werden können und bei dieser Deutung eine durchgängige Gesetzmäßigkeit an den Tag legen. Das ist ganz richtig; aber man darf nur nicht, wie *Helmholtz*, meinen, daß unsere Empfindungen Zeichen oder Symbole für irgendwelche unbekannte wirkliche Außendinge seien. Denn von unbekannten Dingen wissen wir ja nichts und würden über dieselben aus dem Wahrgenommenen nichts erschließen können. Es sind vielmehr Zeichen für eben die Körper, die wir wahrnehmen, deren Lagen, Figuren und Verhältnisse im Raume, deren physikalische und chemische Eigenschaften uns aus Erfahrung bekannt sind. Um nur ein Beispiel zu nehmen: Wie hätten uns unsere Empfindungen als Zeichen der Größen, Entfernung und Bewegungen der Körper dienen können, wenn wir die Körper nicht selbst sehen und betasten, d. h. direkt wahrnehmen würden? Darin gerade besteht das Hauptkunststück der natürlichen Täuschung, daß unsere Wahrnehmungen zugleich als die äußeren Gegenstände selbst und als bloße Wirkungen und Zeichen der äußeren Gegenstände erscheinen; daß wir die Körper zugleich unmittelbar selbst wahrnehmen und aus ihrer Einwirkung auf unseren Leib erschließen. Darum kann die Naturwissenschaft, von der Annahme ausgehend, daß die Körper nicht selbst wahrgenommen werden, die Tatsachen der Wahrnehmung daraus mit Konsistenz erklären, freilich nur bis zu einem gewissen Punkt. Aber es ist denn auch nur eine physikalische, keine metaphysische Erklärung der Tatsachen. Denn die Körper, welche die Naturwissenschaft für an sich nicht wahrnehmbar erklärt, sind denn doch eben die Körper, die wir unmittelbar selbst wahrnehmen und die uns mithin aus eigener Erfahrung bekannt sind, so daß die Zulänglichkeit der naturwissenschaftlichen Erklärung der Tatsachen der Wahrnehmung in Wahrheit bloß die folgerichtige Organisation des natürlichen Scheins beweist.

Diese Subtilität der natürlichen Täuschung vermochte man bis jetzt nicht zu durchschauen. Daher die allgemeine Verbreitung des oben erörterten Mißverständnisses, kraft dessen man die zu erklärenden Tatsachen der Wahrnehmung selbst für die gesuchte Erklärung hält. Man hat eben die physikalische Erklärung der Tatsachen, aus der Einwirkung angeblich nicht wahrnehmbarer Körperatome, vor Augen und verläßt sich auf

Digitized by Google

die Solidität der Naturwissenschaft. Allein die Körper der Naturwissenschaft sind eben die Körper der gewöhnlichen Wahrnehmung, nur entkleidet von allem Empfindungsinhalt, reduziert auf die bloße Raumerfüllung und die Bewegung im Raume, so daß man den naturwissenschaftlichen Begriff der Körper nur zu betrachten braucht, um einzusehen, daß die Körper in Wahrheit keine realen Gegenstände, sondern bloß die ideellen Örter sind, aus denen die wahrgenommenen, in unserer Empfindung gegebenen Wirkungen zu kommen scheinen. Die vollendete faktische Konsistenz, mit welcher das, was einem Sinne als ein Körper erscheint, auch allen anderen Sinnen, allen erkennenden Subjekten und zu allen Zeiten als derselbe Körper oder als dessen Wirkung erscheint, diese Konsistenz begründet die empirische Wahrheit unserer Erkenntnis und die Möglichkeit einer Wissenschaft der Körper, welche die scheinbaren Objekte derselben sind. Dagegen würde von wirklichen, nicht wahrnehmbaren Außendingen selbstverständlich keine Wissenschaft möglich sein.

8.

Die unsere äußere Erfahrung bedingende natürliche Täuschung habe ich in ihrem Grund und ihrem Wesen vollständig aufgedeckt und auseinandergesetzt. Dennoch habe ich keine wahrhaft vollendete Demonstration der Sache selbst, sondern bloß die Elemente oder die Materialien dazu geliefert. Es fehlt noch eine solche Gruppierung und Ordnung der Gründe und Gesichtspunkte, wie sie zu einer vollendeten Demonstration gehört. Von mir sind die Gründe und Argumente zerstreut gegeben, teils im ersten, teils auch in diesem zweiten Bande. Es war mir nicht möglich eine der Form nach vollendete Demonstration zu geben, da ich nur sehr langsam und allmählich zur vollen Klarheit über die Sache gelangt bin. Dagegen können andere, welche die Elemente schon fertig vorfinden, sehr wohl eine vollendete Demonstration der Sache geben. Wer also dazu Neigung fühlt, soll sich nicht etwa durch die Rücksicht abhalten lassen, daß ich die Demonstration schon gegeben habe. Das gleiche gilt auch von fast allen anderen Teilen der Lehre: überall ist mit den von mir gelieferten Materialien eine bessere

Digitized by Google

und ausführlichere Darstellung der Sache möglich, als ich sie gegeben habe.

9.

Die Folge davon, daß unsere Welt auf Schein und Täuschung beruht, ist der wahrhaft verhängnisvolle Umstand, daß die Wahrheit den Menschen oft als höchst unwahrscheinlich, ja absurd erscheint. Vor allem trifft sich dies bei der philosophischen Wahrheit, welche ja dem gesamten natürlichen Schein widerspricht; aber oft ist dies auch bei empirischen Wahrheiten der Fall. Wie unwahrscheinlich und absurd mußte den Zeitgenossen die Lehre des *Copernicus* erscheinen, welche dem Augenschein so ganz widerspricht. Mit *Newtons* Lehre von der Gravitation hat es aber noch die Bewandtnis, daß sie auch den Forderungen des logischen Denkens zuwiderläuft. Die früheren Denker sahen wohl ein, daß die Gravitation als Eigenschaft der Körper eine Unmöglichkeit ist, einen logischen Widerspruch impliziert. *Newton* hielt selbst die Annahme, daß Gravitation den Körpern von Natur eigen oder inhärent sei, für eine so große Absurdität, daß er glaubte, „kein Mensch, der in philosophischen Fragen denkfähig ist, könne jemals in dieselbe verfallen“ [1]). Darauf meint nun *St. Mill,* in unseren Tagen wäre man versucht, das Urteil umzukehren und Unfähigkeit zum Denken vielmehr darin zu sehen, daß jemand etwas „so Einfaches und Natürliches“, wie die Gravitation für absurd halte. So hat es also der Einfluß der Empirie glücklich dahin gebracht, daß selbst ein Denker wie *Mill* handgreifliche logische Widersprüche ganz übersieht. Daß die Verbindung zweier Körper durch den Raum hindurchgehen und doch nichts Körperliches sein, weder selbst aus Körpern bestehen noch durch eine Bewegung von einem zum anderen vermittelt sein soll, das ist eine so nackte Absurdität, wie es eine nur geben kann. Noch auffallender erscheint die Absurdität dieser Annahme, wenn man bedenkt, daß die Anziehung der Körper sich ändert je nachdem die Entfernung, d. h. der leere Raum zwischen denselben größer oder kleiner wird. Denn dabei muß sich der leere Raum, der

---

[1]) Aus einem Briefe *Newtons* an *Bentley,* angeführt in *Mills Syst. of Logic,* 7 ed., 2. vol., p. 318.

Digitized by Google

doch ein nichts ist, als ein realer Faktor erweisen, der die mächtigsten Wirkungen hervorbringt. Faktisch hat eben das Gesetz der Attraktion, wie alle anderen Gesetze der Körperwelt, eine bloß bedingte, empirische Wahrheit und Gültigkeit. Denn die Körperwelt, welche wir wahrnehmen, ist nicht eine Welt wirklicher Substanzen, sondern bloß der folgerichtige Schein einer solchen.

10.

Ob man annimmt, daß die Körper existieren, oder nicht, in jedem Falle erweist sich das in der Natur Wirkende als ein der Intelligenz verwandtes Prinzip.

Existierten die Körper in der Tat, so würden sie also wirkliche Substanzen sein, welche durch den Raum voneinander getrennt wären und zwischen denen darum keine innere Verbindung möglich wäre. Dann wäre folglich auch keine ihnen eigene Gesetzmäßigkeit in ihren wechselseitigen Beziehungen möglich. Um die gesetzmäßige Einwirkung der Körper aufeinander, um selbst die einfachste mechanische Wirkung durch Stoß und Druck zu erklären, müßte man dann ein außerhalb der Körperwelt liegendes Prinzip annehmen, welches die Körper absichtlich den mechanischen Gesetzen gemäß in ihrem Wirken aneinanderpaßt. Der Naturlauf wäre also bei der wirklichen Existenz der Körper ein fortlaufendes Wunder.

Tatsache ist aber, daß wir den Inhalt unserer Sinnesempfindungen selbst als die Körperwelt erkennen, daß unsere Erfahrung, welche uns Körper im Raume vorspiegelt, eine systematisch organisierte Täuschung enthält. Jede unserer so mannigfaltigen und so oft und rasch wechselnden Wahrnehmungen muß mithin gerade so eingerichtet werden, wie sie sein soll, damit sie als ein Körper von einer bestimmten Art und in einem bestimmten Ort des Raumes und Verhältnis zu anderen Körpern erscheint. Hier muß also auch ein anscheinend zweckmäßiges Wirken des Naturprinzips angenommen werden. Aber in diesem Fall ist es nicht nötig, dieses Prinzip als ein bewußtes und intelligentes sich zu denken. Denn dasselbe hat dann nicht auf einen außer ihm liegenden Stoff zu wirken, welchen es vorher in seiner Vorstellung haben und ordnen müßte. Das wirkende Prinzip ist dann bloß

Digitized by Google

etwas der Intelligenz *Verwandtes* (aber ihr nicht Ähnliches), und diese Verwandtschaft genügt, um das anscheinend Zweckmäßige in seinen Wirkungen zu erklären.

11.

Um sich im allgemeinen klarzumachen, welchen Sinn und Grund die logischen Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen (z. B. in dem Begriffe des Körpers, der Bewegung u. a.) haben, muß man folgendes bedenken: Faktisch ist in der Welt der Erfahrung alles bedingt, und Bedingtes kann nie logisch widersprechend sein. Denn der logische Widerspruch ist eine unbedingte Unverträglichkeit zweier zusammengefaßten Bestimmungen. In dem Stoff oder Inhalt der Erfahrung kann also nie ein logischer Widerspruch vorkommen. Sobald aber in die Erfahrung etwas Unbedingtes, d. h. Substanzen, eingeführt wird, so häufen sich logische Widersprüche auf. Und dies wird durch den natürlichen Schein veranlaßt, der uns in unserer Erfahrung eine Welt von Substanzen, d. h. von unbedingten Wesen zeigt. Daher kommen alle Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen, welche nicht den realen Objekten der Erfahrung selbst, sondern bloß unserer irrtümlichen, aber allerdings naturnotwendigen Auffassung derselben anhaften.

12.

Die Tatsachen zeigen sowohl vollkommene, radikale Disparität von Geist und Materie als auch einen unauflöslichen Zusammenhang beider untereinander. Das Verhältnis von Geist und Materie zu erklären, wurde daher für das schwierigste Problem gehalten. Aber endlich besann man sich auf ein sehr einfaches Mittel, diese Schwierigkeit zu besiegen. Dieses Mittel besteht darin, den Gegensatz von Geist und Materie einfach zu leugnen, und dasselbe ist seit *Spinoza* sehr beliebt. Man muß sich jedoch einmal klarmachen, was man sich dabei wirklich denkt.

Diejenigen, welche den Gegensatz von Geist und Materie leugnen, haben eigentlich die Absicht, etwas zu denken, das *sowohl* Geist *als auch* Materie sei. Das ist aber ein unmöglicher Gedanke, und so gelangen sie faktisch bloß dazu, etwas zu denken, daß *weder* Geist *noch* Materie, sondern eine von beiden

Digitized by Google

verschiedene, unbekannte Substanz ist. Die Annahme, daß zwei verschiedene Gegenstände, wie Geist und Materie, ein und derselbe Gegenstand seien, ist nämlich logisch widersprechend; darum lassen sich die Tatsachen in dieselbe nicht hineinzwängen. Wenn Geist und Materie ihrem eigenen Wesen nach ein und derselbe Gegenstand wären, so würde dieser Gegenstand sowohl im Geiste als auch in der Materie unmittelbar zu erkennen sein, und zwar als ein und derselbe identische Gegenstand in beiden. Das ist aber faktisch ganz und gar nicht der Fall. Wir erkennen wohl Geistiges und Materielles, aber eine Einheit beider erkennen wir nicht; die Materie, die Körperwelt erkennen wir vielmehr ausdrücklich als eine uns fremde und äußere Welt. In dem Geist nehmen wir nichts Materielles und in der Materie nichts Geistiges unmittelbar wahr. Wenn also Geist und Materie eins sein sollen, so muß ihre Einheit eine von beiden verschiedene unbekannte Substanz sein. Ist aber die wahre Substanz selbst weder Geist noch Materie, so sind also weder Geist noch Materie wirkliche Substanzen, wie sie zu sein scheinen, sondern sie sind eben beide ein bloßer Schein von Substanzen.

Dies ist nun in der Tat der Fall; die Welt der Erfahrung enthält überhaupt keine wirkliche Substanzen, sondern bloß Erscheinungen, Phänomena. Aber was man nie übersehen darf, ist der Umstand, daß alle gegebenen Erscheinungen psychischer oder geistiger Natur sind. Es sind Sinnesempfindungen, Gefühle (von Lust und Unlust), Vorstellungen, Wünsche und andere Affektionen unserer selbst. Diese allein sind das Reale in unserer Erfahrung. *Daß* wir fühlen, denken und wollen, und *was* wir fühlen, denken und wollen, das ist uns unmittelbar gewiß und unterliegt keinem Zweifel. Dagegen ist uns nichts Materielles unmittelbar selbst gegeben. Es gibt also keine materiellen Erscheinungen, sondern alles Materielle ist bloßer Schein, stellt bloß die Art dar, wie uns der Inhalt unserer Sinnesempfindungen bei der gewöhnlichen Wahrnehmung erscheint.

13.

Unsere innere Leerheit und Nichtigkeit hat sich mir am klarsten auf folgende Weise gezeigt. Ich liege nachts dunkel im Bett, fühle weder Lust noch Unlust, sehe und höre nichts.

Digitized by Google

Das einzige, was sich mir bemerkbar macht, ist die Berührung meines Körpers mit dem Bett; aber diese Berührungsempfindung ist so wenig vordringend, daß ich sie bei einiger Konzentration des Denkens ganz vergesse. Somit ist alles, was meine Selbstbeobachtung stören könnte, abwesend. Nun wende ich meinen geistigen Blick nach Innen, um zu erfahren, was ich denn selbst bin, und was ich in meinen Inneren finden werde, und finde — nichts als die Gedanken, die mir eben durch den Kopf gehen. Vergeblich suche ich nach dem geringsten konkreten Inhalt, von welchem ich sagen könnte: „Das bin ich"; nichts Derartiges ist vorhanden. Ich kann allerdings Lust oder Unlust fühlen und scheine somit etwas Reales zu sein. Aber Lust und Unlust bilden nicht mein Ich, mein eigentliches Wesen, denn es gibt Zeiten, wo ich weder Lust noch Unlust fühle und dennoch existiere. Ich kann auch wollen und denken; aber Wünsche und Gedanken sind nichts Gegenständliches, nichts, was das Wesen eines realen Gegenstandes ausmachen könnte. Einen konkreten Inhalt finde ich bloß in Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, kurz bloß in dem, was nicht mir, sondern der Außenwelt angehört. Wäre dieser mir fremde Inhalt ganz abwesend und auch die Erinnerung an denselben aus meinem Gedächtnis entfernt, so würde ich in völlige Leere mich auflösen, in nichts verschwinden. Es ist also klar, daß ich überhaupt kein realer Gegenstand, sondern eine bloße Form, eine Art Phantom bin. Wohl sind auch meine inneren Zustände (Gefühle, Wünsche, Gedanken u. a.) etwas Reales; aber ich selbst, die einheitliche und beharrliche Persönlichkeit, welche diese Zustände besitzen soll, ich existiere nur durch eine Vorstellung, welche jeden Augenblick neu erzeugt wird. Mein Wesen und Leben ist gleichsam ein Strom verschiedenartiger Erscheinungen und Zustände, welcher durch eine naturnotwendige Täuschung sich selbst als ein einfacher, konkreter, zu allen Zeiten sich gleichbleibender Gegenstand erscheint. — Vor der Reflexion glaubt jeder von uns, sein Ich, seine Persönlichkeit sei das Realste, was es gibt; die Reflexion zeigt dagegen, daß dieses Ich auf Täuschung beruht. Und diese Einsicht dürfen wir uns nicht wegwünschen. Denn gerade weil unsere Individualität auf Täuschung beruht, ist für uns Selbsterkenntnis so wichtig, da wir durch dieselbe allein An-

Digitized by Google

teil an wahrer Realität gewinnen. Wer in der natürlichen Täuschung und dem darauf beruhenden natürlichen Egoismus ganz aufgeht, der führt ein bloßes Scheindasein.

14.

Jedermann weiß, daß das Leben einem Verbrennungsprozesse gleicht, in fortwährender Zerstörung und Neubildung der Gewebe besteht. Gegenwärtig hat man sich allgemein mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß Ähnliches wie von dem Leben des Leibes auch von dem geistigen Leben gilt; daß auch dieses jeden Augenblick neu erzeugt werden muß. Aber die meisten bemerken nicht, in wie grellem Widerspruch diese Einsicht mit dem Zeugnis unseres unmittelbaren Selbstbewußtseins steht, welches uns während unserer ganzen Lebensdauer als eine und dieselbe identische Persönlichkeit erscheinen läßt. Darum bleibt den meisten die so wichtige Einsicht, daß unser Dasein auf einer Täuschung beruht, ganz verborgen. Nur bei einigen Gelegenheiten drängt sich diese Einsicht auch dem unaufmerksamen Geiste auf. Wenn man z. B. sieht, daß ein Mensch, der soeben noch voll Leben war und vielleicht sich mit weitaussehenden Entwürfen trug, plötzlich tot niedersinkt, dann geht jedem die Ahnung auf, daß die beharrliche Persönlichkeit in uns ein bloßer Schein und das Leben eine Art von Traum ist. Wie könnte auch ein Leben, dessen dritter Teil im Schlafe verbracht wird, vom Traume wesentlich verschieden sein? Ähnlich wie der Traum ist auch das wache Leben durch Täuschung bedingt. Aber das Eigentümliche des Traumes, den wir Leben nennen, besteht darin, daß wir ihn nicht bloß alle gemeinschaftlich träumen, sondern auch seine wahre Natur durchschauen, also mitten im Traume geistig wach sein können.

15.

Wo wir uns auch hinwenden mögen, überall finden wir uns in die Körperwelt versenkt und von dieser umgeben. Die Körperwelt ist wie der Schatten des psychischen Lebens, der dasselbe so beharrlich begleitet, daß manche geneigt sind, diesen Schatten für die Substanz der Dinge selbst zu halten. Wozu nun dieser

Digitized by Google

überwältigende Schein der Körperlichkeit? Um unserem Leben einen Inhalt zu geben.

Ein lebendes Wesen hat nichts ihm wahrhaft Eigenes, als seine Gefühle von Lust und Unlust, oder vielmehr es besteht aus denselben. Ein lebendes Wesen hat allerdings auch Vorstellungen; aber diese besitzen selbstverständlich keinen ihnen eigenen Inhalt: sie stellen eben nur anderes vor. Wie wird nun dem lebenden Wesen ein Inhalt beigebracht? Eben durch den Schein der Körperwelt. Indem uns der Inhalt unserer Sinnesempfindungen als eine Welt von Körpern im Raume erscheint, tut sich uns ein unermeßliches Feld der Forschung und Betrachtung auf, welches dem Geiste immer neue Nahrung bietet. Dazu ist unsere Erfahrung so eingerichtet, daß wir alle in unseren respektiven Sinnesempfindungen eine und dieselbe, allen gemeinsame Körperwelt wahrnehmen, was einen Verkehr, eine Gemeinschaft unter uns, den lebenden Wesen, selbst ermöglicht. Aber dieses allein würde nicht genügen, um unserem Leben einen Inhalt zu geben. Denn da wir die Körperwelt ausdrücklich als eine uns fremde und äußere Welt erkennen, so kann ihr Inhalt durch keine Täuschung als ein uns eigener erscheinen und unser subjektives Wesen und Leben ausfüllen. Wenn wir die Körperwelt bloß wahrnähmen, ohne von ihr weiter berührt zu werden noch selbst auf sie einwirken zu können, so würden wir eben bloß ein Spiegel der Körperwelt sein, ohne auch nur den Schein einer eigenen Subjektivität. Dieser Schein eines eigenen Inhalts kommt uns aber durch die Verbindung unseres psychischen Lebens mit einem individuellen Leib. Schon früher habe ich gezeigt, daß wir, um mit der Körperwelt in Wechselwirkung zu treten, an einen besonderen Leib gebunden erscheinen müssen, der unsere Verhältnisse mit den übrigen Körpern vermittelt. Dieser Leib dient nun auch dazu, unserem psychischen Leben einen Inhalt zu geben. Infolge einer natürlichen Täuschung erscheinen dem lebenden Wesen die Bedürfnisse seines Leibes als seine eigenen Bedürfnisse, und so wird es gezwungen, der Erhaltung seiner Maschine zu dienen. Die Maschine bedarf, um zu bestehen, immer von neuem gefüllt und geleert zu werden, und so verbringt ein lebendes Wesen sein Leben darin, seine Maschine zu füllen und zu leeren. Dieses bildet den Inhalt seines Lebens. Alle

Digitized by Google

Tiere und leider auch viele Menschen leben nur, um ihre Maschine zu erhalten und ihre Gattung fortzupflanzen. Da ist es denn kein Wunder, daß denkende Leute oft geneigt sind, das Leben für einen schlechten Spaß zu halten. Aber man muß bedenken, daß ein Wesen, welches eigentlich ein Nichts ist, welches nur durch Täuschung ein Selbst, einen Schein von Substantialität erhält, auch nur durch Täuschung einen Inhalt des Lebens erhalten kann. Infolge dieser konstitutiven Leerheit und Nichtigkeit unseres Wesens brauchen wir Beschäftigung und Zerstreuung, um unser Leben auszufüllen. Fehlt uns dies, so haben wir Langeweile, welche eben nichts anderes, als das quälende Gefühl der inneren Leere ist.

16.

Welches die wirklichen Bedingungen unseres psychischen Lebens sind, das können wir niemals wissen. Scheinbar stellen sich uns diese Bedingungen in Gestalt eines Leibes dar, aber unser Leib existiert in der Wirklichkeit ebensowenig wie alle anderen Körper. Diese sind bloß eine Vorstellungsart in uns. Aber selbst, wenn die Stoffe des Leibes wirklich existierten, so könnten sie doch nicht die wahren Bedingungen unseres psyschischen Lebens sein. Denn das Wirkende kann nie ein einzelnes Ding, und am allerwenigsten einzelne Körperatome sein, welche ja vielmehr ihrem Wesen und Begriffe nach träge sind. Das wahrhaft Wirkende ist das allgemeine Prinzip der Natur, das zu allererst die kunstvolle Anordnung der Stoffe im Leib und im Gehirn schafft, ohne welche nirgends psychische Erscheinungen aus materiellen Gründen hervorgehen. Und dieses Prinzip bedarf nicht der Körper, um auf uns einzuwirken, da es uns immanent, eine andere Seite unserer selbst ist, welche uns untereinander verbindet. Aber der Schein eines Leibes und eines Gehirns tut uns kund, nach welchen Gesetzen das wirkende Prinzip unser psychisches Wesen und Leben bestimmt. Denn alle Wirkungen in der Natur erfolgen in der Tat so, als ob die von uns wahrgenommene Körperwelt außer uns existierte.

17.

Das Streben nach Glanz, Reichtum und Macht hat einen tiefen, aber traurigen Grund in der Natur des Menschen, näm-

Digitized by Google

lich die innere Leere, die Armut des Geistes an eigenem bedeutendem Inhalt. Durch die Maschinerie großer Mittel will man dem Leben wenigstens den Schein eines bedeutenden Inhalts geben. Auch dient die Erhebung über andere dazu, dem Menschen den Schein eines inneren Wertes, nämlich durch die Vergleichung mit anderen und durch die fremde Anerkennung, zu verleihen. Wahrer Wert kann dem Leben natürlich nicht durch solche äußerliche Mittel, sondern nur durch die höhere Einsicht und die ihr entsprechende Gesinnung und Wirksamkeit gegeben werden.

18.

Wir leben in einer verkehrten Welt, in welcher Irrtümer bisweilen als selbstverständliche Wahrheiten und Wahrheiten als höchst paradoxe Einfälle erscheinen; in welchen Illusionen oft tröstend und erhebend wirken, Einsichten in die wirkliche Beschaffenheit der Dinge dagegen das Gemüt verdüstern und niederdrücken; in welcher die scheinbaren Güter anziehend und verlockend sind, die wahren Güter dagegen, wenigstens von ferne, ungenießbar scheinen und nur mit schweren Opfern und Anstrengungen zu gewinnen sind. Wie es die Moralisten gewöhnlich ausdrücken: Breit und bequem ist der Weg des Lasters und der egoistischen Selbstbefriedigung, aber rauh und schmal der Pfad der Tugend und der redlichen Pflichterfüllung. In der Tat ist die höchste Betätigung in dieser Welt, die Moralität ja eine Verleugnung seiner selbst. Dies charakterisiert unsere Welt auf eine schlagende Weise.

19.

Heraklit hat gelehrt, daß in unserer Welt überall Entgegengesetzes vereinigt vorkomme, daß der Streit der Vater aller Dinge sei, alle Gegensätze aber aus einem gemeinsamen Grunde herstammen. Diese Lehre wurde bekanntlich in unserem Jahrhundert zu der absurden Behauptung einer Einheit des Entgegengesetzten als solchen umgebildet, und so hat *Hegel* wirklich eine „Identität der Identität und der Nichtidentität" gelehrt. Tatsache ist, daß unsere Welt überall Vereinigung des Verschiedenen bietet: alle Gegenstände dieser Welt sind zusammengesetzt und

Digitized by Google

stehen auch untereinander in gesetzmäßigem Zusammenhang. Aber diese Vereinigung des Verschiedenen darf man nicht für eine Vereinigung des Entgegengesetzten halten. Denn reale Mächte und Qualitäten sind nicht ihrer Natur nach einander entgegengesetzt, sie können bloß in faktischer Entgegensetzung, d. h. im Widerstreit oder im Kampf miteinander stehen. Diese faktische Entgegensetzung der Mächte setzt sogar bei denselben eine Homogeneität, eine Gemeinsamkeit der Natur voraus, weil sie sich sonst gar nicht würden begegnen, mithin auch nicht bekämpfen können. Ein prinzipieller, radikaler Gegensatz besteht bloß zwischen Dingen, deren Wesen selbst unverträglich ist, von denen das eine die Negation des anderen impliziert. Es gibt nur einen solchen prinzipiellen Gegensatz; es ist der von Gut und Böse und von Wahrheit und Unwahrheit, überhaupt von Norm und Abnormität.

Dieser Gegensatz ist denn auch von allen anderen bekannten Gegensätzen durchaus verschieden. Norm und Abnormität sind nicht zwei gleichberechtigte Mächte, welche sich auf einem den beiden gleich gehörenden Boden bekämpfen durch gleichartige Wirkung und Gegenwirkung, sondern die Norm impliziert die Negation, die Verurteilung der Abnormität, aber nicht umgekehrt. Im Gegenteil enthält das Abnorme vielmehr die Tendenz, sich selbst zu negieren und aufzuheben, und sein Bestehen ist bedingt dadurch, daß es über seine Beschaffenheit täuscht, sich scheinbar als ein Normales hinstellt. So kann Unwahrheit nur dadurch bestehen, daß sie für Wahrheit gilt; eben in dieser Täuschung besteht ihr Wesen. So kann auch ein Übel nur dadurch sich annehmbar machen, daß es fälschlich als ein Gut erscheint; eine Täuschung, aus welcher alles Böse und alle Laster entspringen. Und das gleiche ist, wie ich bewiesen habe, mit der ganzen physischen Natur der Fall. Wo die Abnormität unverhüllt sich offenbart, wie in den Gefühlen von Schmerz und Unlust, da drängt sie mit Notwendigkeit zur Aufhebung, zur Vernichtung ihrer selbst.

Nunmehr kann man einsehen, warum das Wesen des Menschen so widerspruchsvoll und das Leben der Menschheit so tragisch ist; warum in der Natur des Menschen unversöhnliche Gegensätze dennoch unauflöslich miteinander verbunden sind, was die Denkenden oft so sehr in Erstaunen versetzt und *Pascal* ver-

Digitized by Google

anlaßt hat, den Menschen einen *monstre incompréhensible* zu nennen.

Die physische Natur ist abnorm und impliziert ihre Negation in sich selbst; darum kann sie nur durch Täuschung über sich selbst bestehen. Aber im Menschen gelangt die Natur trotz aller Täuschung dennoch zum Bewußtsein ihrer eigenen Abnormität. Daher strebt sie im Menschen sich selbst zu verleugnen. Wäre nun bei dem Bewußtsein der Abnormität keine Gewißheit der Norm vorhanden, so müßte diese Selbstverleugnung zur Selbstvernichtung führen. Durch das Bewußtsein der Norm, der höheren Natur der Dinge erhält dagegen diese Selbstverleugnung einen anderen Charakter; sie wird zum Streben, das Abnorme in der physischen Welt und vor allem in unserem eigenen physischen Wesen zu bekämpfen. Darin besteht die moralische Natur des Menschen in ihrem Gegensatze zur physischen und deshalb ist im Menschen prinzipiell Entgegengesetztes vereinigt. Das Moralische in uns ist die Negation, die Verurteilung des Physischen; aber eben darum an dieses als seine notwendige Bedingung gebunden. So ist die Wahrheit die Negation, die Verurteilung der Unwahrheit, steht zu dieser in einem prinzipiellen Gegensatz, was sich eben in der logischen Negation geltend macht, welche, wie ich im 1. Bande gezeigt habe, ihren Grund und Ursprung in der Norm unseres Denkens, also in dem Prinzip der Wahrheit hat. Aber ohne die Notwendigkeit des natürlichen Scheins würde es überhaupt keine Vorstellungen, mithin auch keine Wahrheit der Vorstellungen geben. Auch hier ist also prinzipiell Entgegegesetztes miteinander unauflöslich verbunden.

Auf dem Bewußtsein dieses radikalen Gegensatzes zwischen Norm und Abnormität beruht alles Urteil und in dem Urteil, in der Beurteilung offenbart sich denn auch die Eigentümlichkeit unserer moralischen Natur in ihrem Gegensatze zu allem Physischen. Es gibt zwei Arten von Urteilen, das logische und das eigentliche moralische Urteil. Das logische Urteil ist eine Entscheidung über Wahrheit und Unwahrheit und impliziert die Verurteilung der letzteren. Das moralische Urteil ist eine Entscheidung über Gut und Böse und über Recht und Unrecht und impliziert die Verurteilung des Bösen und des Unrechts. Allem Urteil liegt also, wie man sieht die Anerkennung einer Norm

Digitized by Google

und die Verurteilung aller Abweichungen von derselben zugrunde.

Daher gibt es keine eigentlichen Urteile in der physischen Welt. Ich habe allerdings im 1. Bande gezeigt, daß alle Vorstellung Glauben, also ein Urteil impliziert. Selbst die einfachste Wahrnehmung bei den niedersten Tieren enthält Urteile und Schlüsse, und das Urteilen und Schließen sind logische Funktionen. Aber bei den Tieren erfolgt das Urteilen und das Schließen nach rein physischen Gesetzen, nach den Gesetzen der Assoziation der Vorstellungen. Die Urteile und die Schlüsse haben also bei den Tieren den Charakter bloß physischer Ereignisse; sie werden nicht durch (logische) Gründe, sondern durch (physische) Ursachen bewirkt. Ein wahrhaft logisches Urteil kommt erst bei dem Menschen zustande, der sich des Gegensatzes von Wahrheit und Unwahrheit bewußt ist.

20.

Einige christlich Religiöse, welche ein lebhaftes Gefühl von der Abnormität des Physischen hatten, kamen zu der Ansicht, daß die menschliche Natur von Grunde aus verderbt und des Guten nicht fähig sei, daß moralische Güte bloß den Auserwählten durch eine besondere Gnade Gottes komme. Diese hielten den Menschen für gänzlich unfrei, durch die Fatalität seiner Natur verurteilt, zu fehlen und zu sündigen. Andere dagegen sahen umgekehrt eben in diesem die Betätigung und Offenbarung seiner Freiheit; sie sagten: der Mensch fehlt und sündigt, gerade weil er frei ist; und diese Annahme liegt der Lehre vom Sündenfall zugrunde. So verkehrt nun auch diese letztere Annahme ist, so kann man doch unschwer einsehen, wie die Menschen zu ihr gekommen sind. Sieht man nämlich das moralische Gesetz als ein von außen aufgestelltes Gebot an, so wird man naturgemäß geneigt sein, die Freiheit gerade in der Möglichkeit der Gesetzesübertretung zu sehen. Aber dieses heißt die Natur der Dinge gänzlich verkennen. Der Mensch fehlt und sündigt, weil er unfrei ist, weil seine physische Natur auf Täuschung beruht. Kein Mensch und überhaupt kein denkbares Wesen kann aus wahrhaft eigenem, freiem Antrieb Schlechtes und Böses wollen, weil das Schlechte und Böse zu

Digitized by Google

dem wahrhaft eigenen, normalen Wesen der Dinge in radikalem Gegensatze steht. Aber gerade diese Einsicht zeigt uns, daß auch die Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens, von der Fatalität des Schlechten, die auf dem Menschen lasten soll, ebenfalls unrichtig ist. Denn eben der Umstand, daß der Mensch der Verderbtheit und Abnormität seiner physischen Natur sich bewußt ist, beweist ja, daß er in derselben nicht aufgeht, sondern auch eine höhere, über das Physische sich erhebende Natur hat. Allerdings kommt alles moralisch Gute von Gott; aber Gott ist nicht ein Herr, der seine Gnadengaben nach Belieben austeilt, sondern er ist unser höheres, wahrhaft eigenes Wesen und das normale Wesen der Dinge überhaupt. Die Gebote Gottes sind nichts anderes, als die Gebote unserer eigenen höheren Natur und denselben zu gehorchen unsere Pflicht gegen uns selbst, d. h. gegen unser wahres „Selbst".

21.

In unserer Zeit fragen viele nach dem Sinn des Lebens, finden keine Antwort auf diese Frage, das Leben scheint ihnen bedeutungslos und sie ergeben sich der Verzweiflung oder wenigstens der Mutlosigkeit und Blasiertheit. Das ist der berüchtigte *Pessimismus,* der in unserer Zeit eine große Verbreitung gefunden hat, weil die Illusionen, durch die man sich früher die Bedeutungslosigkeit des Lebens verdeckte, viel von ihrer Macht verloren haben.

Eine besonders ergreifende Schilderung jenes Seelenzustands findet man in den Bekenntnissen des bekannten russischen Romanschreibers *Grafen Leo Tolstoi.* In den günstigsten Verhältnissen lebend, reich, berühmt, geistig und körperlich kräftig, ein glücklicher Familienvater, wurde *Tolstoi* durch die Unmöglichkeit, dem Leben einen Sinn und Zweck abzusehen, zur Verzweiflung und fast zum Selbstmord getrieben. Er verfiel sogar in eine wirkliche Selbstmordmanie und mußte eine Zeitlang alle Lagen vermeiden, die ihm eine leichte Möglichkeit böten, sich des Lebens zu entledigen. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens hat *Tolstoi* lange und ängstlich gesucht; er suchte sie bei den Naturforschern, suchte sie bei den Philosophen, aber überall vergeblich. Für die Naturwissenschaft existiert die Frage selbst

Digitized by Google

gar nicht und in den philosophischen Wissenschaften (Psychologie, Soziologie u. a.) findet man, wie *Tolstoi* klagt, nur Unklarheit und Verwirrung. Endlich glaubte er die Lösung des Problems in einer besonderen Fassung des Christentums gefunden zu haben; aber sein darüber verfaßtes Werk kann in Rußland nicht veröffentlicht werden.

Hier handelt es sich übrigens nicht um die von *Tolstoi* gefundene Lösung, sondern vielmehr um das Problem selbst. Es fragt sich: Auf welchem Wege kann die Frage nach dem Sinn des Lebens definitiv beantwortet werden?

Eine Sache ergründen heißt die Gründe derselben erforschen. Um die Frage nach dem Sinn des Lebens endgültig zu erledigen, muß man also zuerst diese Frage aufstellen: Woher kommt es, daß wir überhaupt nach dem Sinn des Lebens fragen?

Ein Grund dazu muß in dem fraglichen Gegenstand und ein Grund muß in uns, den fragenden Subjekten selbst liegen, Noch ohne zu untersuchen, welcher Art diese Gründe sein können, ist es klar, daß zwischen denselben ein Konflikt bestehen muß. Es muß in uns eine Norm, eine gewisse Forderung liegen, welche das Leben nicht erfüllt. Eben das Gefühl dieses Mißverhältnisses, dieser Disharmonie zwischen unserer Forderung und der Beschaffenheit der Dinge läßt uns bei ihrer Betrachtung nicht ruhig bleiben, sondern treibt uns an, nach ihrem Ursprung und ihrem Zweck zu fragen. Wir haben wenigstens ein dunkles Gefühl davon, wie die Dinge sein sollen, und finden, daß sie nicht so sind; daher die Verwunderung und das schmerzliche Fragen. Die Abnormität der Dinge und des Daseins macht sie zu einem Problem. Wir können sogar einzeln die Elemente der Wirklichkeit angeben, welche nicht sein sollten, welche eine Abnormität oder Anomalie ausmachen. Diese sind: die Vergänglichkeit, das Übel und die Unwahrheit. Wenn wir in einer Welt lebten, in welcher es keinen Tod, kein Übel und keinen Irrtum gäbe, dann würden wir nicht nach dem Sinn und Zweck des Lebens fragen, weil sich dann alles von selbst verstehen und sich selbst genügen würde.

Hat man nun gar die Einsicht in das Wesen der Abnormität selbst gewonnen, dann wird der Grund unserer Verwunderung und unseres Fragens ganz klargelegt. Die Abnormität der

Digitized by Google

gegebenen Dinge besteht ihrem Grunde nach darin, daß diese Dinge kein ihnen wahrhaft eigenes Wesen besitzen. Diese innere Leerheit, Inhaltlosigkeit des empirischen Daseins bedingt die Bedeutungslosigkeit und Eitelkeit (*vanitas*) desselben. Darum ist auch unser Dasein vergänglich, von Übeln erfüllt und würde ohne Täuschung nicht bestehen können. In unserer Zeit fängt man an, diese Täuschung besser zu durchschauen; daher die soweit verbreitete Verzweiflung am Leben, der Pessimismus.

Aber ist denn der Pessimismus das Wahre und Definitive? Nein, denn eben das, was zum Pessimismus treibt, enthält bei genauer Besinnung auch den Grund, sich über denselben zu erheben. Seinem empirischen Gehalte nach ist das Leben allerdings abnorm und bedeutungslos; aber woher und wie wissen wir es? Wir wissen es, weil wir die Norm in uns tragen. Neben dem Empirischen oder dem Physischen finden wir in uns auch etwas davon Grundverschiedenes, nämlich das Moralische und das Logische, oder das Rationelle. In unserer Vernunft und unserem ästhetischen, moralischen und religiösen Gefühl offenbart sich uns eine höhere Wirklichkeit, das Dasein des Normalen, des Göttlichen; und dies ändert die Lebensanschauung und die Wertschätzung des Lebens ganz. Unser Dasein, welches seinem empirischen Gehalte nach wert- und bedeutungslos, dazu auch rasch vergänglich ist, bekommt einen höheren Wert und eine ewige Bedeutung durch die höhere Einsicht und durch das Bestreben, das Göttliche, die Norm in dieser Welt des abnormen Daseins zur Geltung zu bringen.

Wir können nicht begreifen, woher und warum diese abnorme und verkehrte Welt da ist, — das Dasein der Abnormität ergründen und begreifen zu wollen, ist Wahnsinn — aber wir haben die Gewißheit, daß die Natur im Schoße ihrer Abnormität selbst das Streben nach der Norm birgt, welches in uns, ihren reifsten Kindern, mit Bewußtsein sich betätigt. Ich habe schon früher gezeigt, daß die bewußtlose Natur selbst nach dem Ziele hinarbeitet, welches wir mit Bewußtsein verfolgen. Obgleich wir also auch nicht wissen können, welche Folgen in der Ewigkeit unser Streben und Wirken haben wird, so haben wir doch die Gewißheit, daß ewige Folgen daraus hervorgehen werden, und daß unser Leben mithin kein bedeutungsloser Zufall ist. Diese

Digitized by Google

Gewißheit eines ewigen Zieles und Erfolges, das ist es, was die Menschheit von dem Pessimismus und ähnlichen Krankheiten heilen und ihr den mit den früheren Illusionen verloren gegangenen moralischen Mut und Stützpunkt wiedergeben wird.

22.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Religion vieler Menschen ihren Grund hauptsächlich in dem Wunsch der eigenen Unsterblichkeit und dem Glauben an diese hat; daß die meisten ohne diese Aussicht auf die eigene Unsterblichkeit sich um Gott wenig kümmen würden. Wenn man indessen das Verhalten der Menschen betrachtet, so wird klar, daß ihr Glaube an die eigene Unsterblichkeit doch keine rechte Kraft besitzt und seine natürlichen Früchte nicht trägt. Für jemanden, der wirklich an ein ewiges Leben jenseit der Grenzen der Erfahrung glaubt, müssen alle Angelegenheiten des gegenwärtigen, so ephemeren Daseins zur vollständigen Bedeutungslosigkeit herabsinken. Das gegenwärtige Leben muß er lediglich als eine Vorbereitung für das künftige betrachten und benützen. Wir sehen im Gegenteil, daß auch diejenigen, welche an ihre individuelle Unsterblichkeit zu glauben wähnen, dennoch ihr Hauptinteresse in das gegenwärtige Leben setzen und die Angelegenheiten desselben fast ohne jede Rücksicht auf das zukünftige betreiben. Ihr Glaube ist also nur eine taube Nuß.

Wirklichen Sinn und Wert kann das gegenwärtige Leben weder bei dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit noch bei der naturalistischen Ansicht, daß der Mensch ein bloßes Naturprodukt sei, haben, sondern bloß durch die Einsicht, daß der Mensch dazu bestimmt ist, in dieser Welt des abnormen Daseins, das Göttliche zur Geltung zu bringen, und daß die Menschen selbst zwar vergänglich sind, aber ihr Dasein und Wirken dennoch unvergängliche Folgen haben wird, auch wenn der ganze Erdball einst in Stücke gehen sollte.

23.

Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit muß naturgemäß den Egoismus steigern. Denn der Egoismus ist das Gesetz der Individualität als solcher, und alles, was die Individualität erhöht, steigert daher auch den Egoismus. Für einen

Digitized by Google

Menschen, der an die individuelle Unsterblichkeit glaubt, muß sein eigenes ewiges Heil schwerer wiegen, als das Schicksal des ganzen übrigen Menschengeschlechts. Nur auf indirektem Wege kommt der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit dazu, die Moralität zu befördern, nämlich nur durch seine Verbindung mit dem Glauben an künftige Belohnungen und Strafen. Tugend und Moralität erscheinen denn auch bei diesem Glauben als Folgen einer klugen egoistischen Berechnung. Indessen würde man der menschlichen Natur Unrecht tun, wenn man nicht anerkennen wollte, daß die Menschen bisweilen besser sind, als ihr Glaube. Diejenigen, welche an künftige Belohnungen und Strafen glauben, tun das Gute nicht immer aus bloßer Rücksicht auf diese. Sie handeln manchmal aus einem echt moralischen Antrieb, aus Liebe zum Guten und zu ihresgleichen, und bemerken nur nicht, daß ihr besserer Sinn mit ihren religiösen Ansichten nicht im Einklang steht.

24.

Vernünftigerweise kann der Mensch zur Bekämpfung seines natürlichen Egoismus nur durch zwei Gründe bewogen werden, entweder durch den Glauben an künftige Belohnungen und Strafen oder durch die Einsicht in den abnormen und täuschenden Charakter der empirischen Natur des Menschen und durch das Bewußtsein einer höchsten Norm. Der erstere Glaube ist im Aussterben begriffen und seine Tage sind gezählt; die letztere Einsicht aber kann nur dann stetig und mächtig wirken, wenn sie zur vollkommenen Klarheit, Gewißheit und Präzision gediehen ist. Mit bloßen volltönenden Phrasen vom „Guten", „Schönen", von „Brüderlichkeit", usw., ist dagegen nichts getan.

25.

Wird Gott als der Schöpfer oder sonst als der Grund der Welt gedacht, d. h. wird er zur Erklärung der Welt angenommen, so ist diese Annahme eines Gottes eine bloße Hypothese, und zwar eine Hypothese, welche keiner Verifikation fähig ist, weil ihr Gegenstand außerhalb der Erfahrung liegt[1]). Wer

[1]) Im 1. Teil von *Denken und Wirklichkeit* habe ich ausführlich gezeigt, daß die Annahme einer Ursache der Welt, ja einer ersten, unbedingten Ursache überhaupt logisch widersprechend und unhaltbar ist.

Digitized by Google

auch nur eine Spur des echt religiösen Gefühls und einige Klarheit des Denkens besitzt, dem muß ein solcher hypothetischer Gott, sowie auch ein bloß auf äußere Zeugnisse hin angenommener, durch Wunder und ähnliche Veranstaltungen „geoffenbarter", d. h. in Wirklichkeit durch Tradition überlieferter Gott als ein Unding erscheinen.

26.

Das religiöse Gefühl bezeugt zweierlei: 1. Daß Gott das rein Gute und Wahre, das Vollkommene ist und 2. daß er mit uns verwandt und uns unmittelbar gewiß, daß er eine innere Macht in unserem Gemüte ist. Die Liebe zum Guten, das moralische Gesetz, welches wir als eine innere Forderung unserer Natur fühlen, erkennen wir zugleich als ein göttliches Gesetz. Dieses erklärt sich durch die Einsicht, daß wir selbst und die Dinge dieser Welt überhaupt kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, daß Gott unser wahres Selbst und das normale Wesen der Dinge überhaupt ist. Darum fühlen wir Gott als einen Teil unserer Selbst und zugleich als weit über uns erhaben. Gott ist die wahre Heimat unseres Geistes, welcher sich in der physischen Welt unheimisch und elend fühlt.

27.

Der wahre Gott ist ein innerer Gott, ist unser Ideal und der Grund unserer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit. Es ist eine doppelte Verleugnung des wahren Gottesbegriffs, wenn man Gott als die Ursache oder den Grund der gemeinen Wirklichkeit, der physischen Natur denkt. Denn erstens wird dadurch Gott zu etwas Äußerem, uns Fremdem gemacht und zweitens wird seine eigenste Beschaffenheit als des rein guten und vollkommenen Wesens durch die ihm zugeschriebene Hervorbringung der abnormen physischen Welt geleugnet. Ein und dasselbe Wesen kann nicht zugleich der Grund des Physischen und des Moralischen, der Naturgesetze und der Normen des Denkens und Wollens sein, weil zwischen diesen beiden ein prinzipieller Gegensatz besteht.

28.

Die aus dem richtigen Verständnis der Dinge sich ergebende wahre Religion kann in den folgenden zwei Artikeln resumiert werden:

Digitized by Google

1. Es gibt einen Gott, ein höchstes, vollkommenes Wesen, an dem auch wir teilhaben, mit dem wir innerlich verwandt sind. Gott ist das wahrhaft eigene, das normale Wesen der Dinge, welchem die Vielheit und Individualität der empirischen Objekte und deren physische Beschaffenheit überhaupt fremd ist.

2. Wer das Gute um des Guten willen, d. h. aus reiner Hingebung an Gott als das Ideal, als die normale Natur der Dinge tut, der nähert sich Gott und arbeitet für die Ewigkeit.

Was über diese zwei Artikel hinausgeht ist von Übel.

29.

Wenn die Menschen ihr empirisches Wesen für den Typus oder Ektypus des Höchsten, also sich selbst für ein Ebenbild Gottes halten, so weiß man nicht, ob man sich mehr über ihre Präsumption oder über ihre Einfalt wundern muß. Ist Gott etwa auch den Tieren ähnlich? Das wird man sicherlich nicht behaupten. Um das Ebenbild Gottes im Menschen zu finden, muß man also von seiner Natur alles das abziehen, was er mit den Tieren gemein hat. Aber was bleibt dann noch übrig? Nichts, als das Gefühl und das Bewußtsein des Höheren, des Göttlichen, welches den Menschen befähigt, sich wenigstens zum Teil von der Herrschaft der Natur zu befreien und höhere Gesetze, nämlich die logischen und die moralischen, zu befolgen. Dies ist das einzige, was den Menschen über die Physis erhebt und von den Tieren wesentlich unterscheidet. Dagegen enthält seine empirische Natur keine einzige Eigenschaft, welche nicht auch bei den Tieren, obgleich weniger entwickelt, vorhanden ist. Wie könnte auch unsere empirische Natur Ähnlichkeit mit Gott haben, da Gott gerade die höhere, normale Natur der Dinge ist, welche zu ihrer physischen Beschaffenheit in radikalem Gegensatze steht?

30.

Wenn eine Tatsache unbegreiflich und unerklärlich ist, so können wir ihr deshalb die Anerkennung nicht versagen; wenn aber eine bloß zur Erklärung der Tatsachen gemachte Annahme selbst unerklärlich ist oder gar einen logischen Widerspruch impliziert, so ist sie einfach eine müßige Einbildung und ver-

Digitized by Google

dient keine Anerkennung. Ist es nicht unglaublich, daß die meisten Menschen bis jetzt noch diesen Unterschied zwischen einer Tatsache und einer zur Erklärung der Tatsachen gemachten Annahme nicht einsehen? Und doch ist dem so; oben (S. 280) haben wir gesehen, daß sogar ein Denker wie *Lotze* in diese Konfusion verfallen ist. Man nimmt an, daß der Lauf der Natur und des Menschenlebens durch eine allwissende, gerechte und gütige Vorsehung geleitet werde, und wenn die Tatsachen dieser Annahme widersprechen, so sagt man: „Die Wege der Vorsehung sind unerforschlich", und glaubt sich dabei beruhigen zu dürfen. Aber man überlege denn doch die Sache ein wenig. Daß die Welt voll Übel, Ungerechtigkeit und Abnormität aller Art ist, das ist eine Tatsache, die wir in unserer Erfahrung konstatieren; aber daß die Welt durch eine weise Vorsehung regiert werde, ist denn das etwa auch eine Tatsache, die wir aus direkter Erfahrung kennen? Nein, das ist bloß eine zum Behufe der Erklärung gemachte Annahme, welcher die Tatsachen auf jedem Schritte widersprechen. Die Redensart: „Die Wege der Vorsehung sind unerforschlich" bedeutet also in Wirklichkeit dieses: „Die Annahme einer leitenden Vorsehung ist unfähig, die Tatsachen zu erklären, wird vielmehr durch dieselben widerlegt."

31.

Die christlichen Priester fordern Glauben und berufen sich dabei auf das Beispiel *Jesu* selbst. Aber der Glaube, welchen *Jesus* von seinen Schülern gefordert hat, war ein ganz anderer, als der Glaube der Priester. *Jesus* verlangte bloß, daß man ihn als einen gotterfüllten Menschen anerkenne, und den Beweis für die Berechtigung dieser Forderung bot er selbst in sich, in seiner Persönlichkeit. Was dagegen die Priester fordern, ist — Glaube an unverständliche Dogmen und unmögliche Ereignisse, welche sich vor achtzehnhundert Jahren zugetragen haben sollen. Und als Beweis dafür bieten sie eine Volkstradition an, oder aber alte Schriften, von denen man weder die Verfasser noch die Zeit der Abfassung genau kennt. Die Religion auf solche Grundlagen zu basieren, hat ungefähr so viel Sinn, als den Erdball an einen Faden hängen zu wollen.

Digitized by Google

32.

Wer an die Unfehlbarkeit einer äußeren Autorität, sei es eines Buches, einer Kirche oder eines Menschen, glaubt, der muß zugleich auch an seine eigene Unfehlbarkeit glauben, als die einzige Gewähr und Bürgschaft jener. Denn da die Unfehlbarkeit einer äußeren Autorität keines allgemeingültigen, rationellen Beweises fähig ist — sonst wäre es eben die Autorität nicht eines Buches oder eines Menschen, sondern der Vernunft selbst —, so hat der Gläubige keinen anderen Grund daran zu glauben, als die Unfehlbarkeit seines eigenen Urteils, indem er aus eigener Machtvollkommenheit gerade diese Autorität unter allen als die einzige richtige anerkennt. Nun sind die Menschen, welche an die Unfehlbarkeit einer äußeren Autorität glauben, gerade diejenigen, welche zu ihrem eigenen individuellen Urteil gar kein Vertrauen haben, auf eigenes Urteilen ganz verzichten. So stellt sich der wunderliche Umstand heraus, daß die Menschen um so fester glauben, je weniger ihr Urteil verläßlich ist, d. h. je weniger sie Grund und Recht haben, irgend etwas fest zu glauben. Solche Wunderlichkeiten kommen zum Vorschein, wenn das Denken und Glauben der Menschen nicht durch logische Gründe, sondern, gleich dem Fall der Steine und dem Wehen der Winde, durch physische Ursachen bestimmt wird.

33.

Wenn (der christliche) Gott zum Beweise der christlichen Religion vor achtzehnhundert Jahren Wunder gewirkt hat, so muß er dabei vergessen haben, an die Zukunft zu denken. Denn in unserer Zeit sind gerade diese Wunder, von denen wir natürlich nichts als die Berichte haben, die Hauptzerstörer der christlichen Religion, die sie mit Recht diskreditieren. Denn — abgesehen davon, daß Wunder aller Erfahrung und sogar dem Satze der Kausalität selbst widersprechen, also schon *a priori* undenkbar sind — welche Wunderlichkeit liegt in der Annahme, daß Wunder Beweise von Wahrheiten sein können, während doch das eine mit dem anderen gar nichts Gemeinsames hat. Es ist klar, daß nur diejenigen Lehren solcher äußerlichen Empfehlungen bedürfen, welche dem denkenden Geiste nicht

Digitized by Google

von selbst einleuchten. Aber eine Lehre, welche dem Geist nicht *ein*leuchtet, kann denselben auch nicht *er*leuchten, kann zu seiner wahren Aufklärung nichts beitragen, sondern von ihm nur äußerlich aufgenommen werden, wie ein Organismus einen in ihn gewaltsam eingedrungenen fremden Körper nur äußerlich aufnimmt, ohne sich ihn zu assimilieren. Wie dürfte man annehmen, daß das höchste Wesen so ungeeigneter, ja geradezu lächerlicher Mittel sich bedient hätte, um die Menschen über ihre höchsten Angelegenheiten zu belehren? Würde doch selbst jeder vernünftige Mensch es verschmähen, dem, was er für wahr hält, durch Wunder, anstatt durch Beweise und Argumente, Eingang zu verschaffen. Und um nun der Verwirrung die Krone aufzusetzen, wird noch angenommen, daß auch falsche Lehrer und Propheten Wunder gewirkt haben, wodurch also die Annahme, daß Wunder Beweise von Wahrheiten sein können, sich selbst in ihrer Lächerlichkeit bloßstellt. Und dennoch gibt es sehr viele Menschen, welche an dieser Annahme festhalten. In diesem offenbart sich die dem kindlichen Menschen so natürliche Neigung, die Macht anzubeten, die Macht für das Höchste und in jeder Hinsicht Maßgebende zu halten.

34.

Der fundamentale Mangel der christlichen Moral ist der, daß das theoretische oder wissenschaftliche Interesse in ihr keine Vertretung hat, daß die .Pflicht der redlichen Forschung in ihr nicht anerkannt, ja sogar verurteilt wird. *Jesus* selbst scheint keine Ahnung davon gehabt zu haben, daß das Streben nach der wahren Einsicht ebenso göttlich ist wie das Streben nach der moralischen Vollkommenheit. Und was die sich nach ihm nennende Kirche anbetrifft, so war dieselbe zu allen Zeiten der tödlichste Feind aller echten, vorurteilslosen Forschung. Nun darf der Skandal nicht länger geduldet werden, daß man gerade im Namen der Wahrheit eine Disposition des Geistes fordert — die gläubige Disposition —, welche alle wirkliche Wahrheitsforschung von vornherein unmöglich macht. Die erste Eigenschaft der echten Wahrheitsliebe ist ihre Uninteressiertheit, ihre vollkommene Unberührtheit von unseren Wünschen, Neigungen und Erwartungen. Und das erste Erfordernis der echten

Digitized by Google

Wahrheitsforschung ist, dafür zu sorgen, daß gerade die eigene Voreingenommenheit auf unseren Glauben, unsere Überzeugung keinen Einfluß übe. Denn in dieser liegt anerkanntermaßen der stärkste irreführende Grund. Welches das Verhalten des echten Forschers ist, das zeigt uns am besten das Beispiel der Naturforscher. Man sehe, mit welcher Ängstlichkeit der Naturforscher darüber wacht, daß seine subjektive Meinung oder Neigung auf die Ergebnisse seiner Forschung keinen Einfluß gewinne; mit welcher Sorgfalt er nicht allein seine Instrumente, sondern auch seine Hand, sein Ohr, sein Auge und sein Urteil zu kontrollieren sucht. Und wenn solche Sorgfalt bei der Feststellung der verhältnismäßig unwichtigen physikalischen Wahrheiten erforderlich ist, wieviel mehr muß Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit bei der Behandlung der Fragen von dem allerhöchsten Interesse, wie es die religiösen sind, gefordert und geübt werden. Aber, o Abgrund der menschlichen Verkehrtheit! gerade in diesen Fragen wird Gewissenhaftigkeit der Forschung meistens gar nicht geübt, ja oft sogar für ein Verbrechen gehalten und erklärt. Allein es ist Zeit einzusehen, daß ein solches Verfahren nicht bloß verkehrt, sondern auch unmoralisch ist. Denn die Moralität ist die Herrschaft der Norm im Leben des Menschen: der moralischen Norm — auf dem Gebiete der Praxis, der logischen Norm — auf dem Gebiete der Erkenntnis. Echte Wahrheitsliebe gehört daher ebenso wesentlich zur echten, wahren Religion wie Gottes-, Menschen- und Tugendliebe. Denn Gott ist selbst die höchste Norm und sein Begriff das Prinzip der Wahrheit. Entweder sage man also rund heraus, daß man von echter, wahrer Moralität und Religion nichts wissen will; daß bei dem religiösen Glauben nicht Wahrheit und Moralität, sondern andere Rücksichten maßgebend seien; — oder wenn man noch nicht allen moralischen Sinn verloren hat, so sehe man ein, daß es Pflicht ist, seinen Glauben — weit entfernt ihn anderen aufdrängen zu wollen — vielmehr selbst mit vollkommen unbefangenem, redlichem Sinn gewissenhaft, ja mißtrauisch zu prüfen.

In allem, was ich über die Intoleranz gelesen habe, wurde bloß ihre Unmenschlichkeit, wohl auch ihre Verkehrtheit hervorgehoben; nie aber ist es mir vorgekommen, daß man das Unmoralische der intoleranten Blindgläubigkeit gehörig betont hätte.

Digitized by Google

Vielmehr sind es die Gläubigen, welche den Vorwurf der Immoralität denjenigen machen, welche von ihnen Beweise für ihre Lehren fordern oder die vorgebrachten Beweise als unhaltbar nachweisen. Und dieses wunderliche Quidproquo dauert bis in unsere Tage fort, obgleich kein Mensch offen zu leugnen wagt, daß Wahrheitsliebe eine Tugend und Redlichkeit auch in der Forschung Pflicht ist. Hat doch sogar ein Apostel gesagt: „*Prüfet* alles und das Beste behaltet".

35.

Ein verderblicher Aberglaube ist die Meinung, daß der Krieg nicht vermieden werden könne, weil nun einmal bei den Menschen nicht Vernunft und Recht, sondern bloß niedrige Interessen und tierische Triebe, Raub- und Rauflust das Entscheidende seien, weshalb man nie genug Soldaten aufstellen könne. Freilich, solange sich die Menschen für so schlecht halten, können sie in der Tat auch nicht besser sein. Aber wer heißt sie denn sich selbst für so schlecht halten? Sie sollten vielmehr lernen Unvernunft und Schlechtigkeit nicht als integrierende, normale Bestandteile des menschlichen Wesens, sondern als krankhafte, abnorme Auswüchse betrachten, mit denen man sich nie aussöhnen darf. Daß Recht und Vernunft, wenigstens zum Teil, zur Herrschaft unter den Menschen gebracht werden können, dies beweist ja das Bestehen der staatlichen Gemeinschaften; und es ist gewiß viel leichter, ein paar Dutzend Staaten, als viele Millionen Staatsbürger unter ein gemeinsames Gesetz zu bringen. Daß man umgekehrt das erstere für schwerer, ja oft für unmöglich hält, dies hat seinen Grund in dem sonderbaren Vorurteil, daß Staaten nicht verpflichtet seien, sich an Recht und Vernunft zu kehren, weil sie dazu nicht mit Gewalt gezwungen werden können. Die „Freiheit", Recht und Vernunft mit Füßen zu treten, gehört gerade zu der „Souveränetät" der Staaten. Es ist die überall und immer wiederkehrende Anbetung der Gewalt. In Wahrheit gilt von den Staaten dasselbe wie von den Individuen, nämlich daß sie verpflichtet sind, das Recht zu achten, also den Krieg, diese organisierte Rechtsverletzung, abzuschaffen. Hier gilt auch der Spruch: Du kannst, weil du sollst.

Digitized by Google

36.

O, unsere Zeit hat es weit, „bis an die Sterne weit“ gebracht. An äußerem Wissen und äußerem Können steht sie unerreicht da. Die Gesetze der Körperwelt sind ihr aufgetan und dadurch die Möglichkeit gegeben, sich die Natur dienstbar zu machen. Schade nur, daß man bloß äußerlich Herr, innerlich aber Sklave der Natur ist. Denn wohin zielt diese Machtentfaltung im Wissen und Wirken ab? Bloß dahin, sich Bequemlichkeiten und Genüsse zu verschaffen. Die Menschheit arbeitet jetzt mit Anstrengung aller Kräfte, vielleicht wie nie zuvor, und der Gewinn ist — Luxus und sinnlicher Genuß. Ein hohes Ziel fürwahr und solcher Anstrengungen wert. Diesem edlen Streben in der Praxis entspricht die edle Richtung in der Wissenschaft, welche unter dem Namen Monismus, Darwinismus, Positivismus u. a., sämtlich dahin geht, die gemeine Wirklichkeit als das einzige Existierende und für uns allein in Betracht Kommende darzustellen. Es ist nicht das erste Mal, daß die Menschen ihr Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht weggeben, den höheren, besseren Kern ihres eigenen Wesens selbst verleugnen; ob aber die allgemeine Verflachung der Geister je einen solchen Grad erreicht hatte wie jetzt, weiß ich nicht. Wahrscheinlich hat die Menschheit noch nie ihre ganze Seele so sehr in das äußere Wirken gelegt und das innere so sehr vernachlässigt. Im Leben sucht man nur möglichst viel zu produzieren, zu erwerben und zu genießen; in der Wissenschaft nur möglichst viel zu entdecken und zu erfinden; in der Religion nur möglichst viele zu beherrschen. Die innere Ausbildung des Charakters im Leben, die Vertiefung der Einsicht in der Wissenschaft, die Läuterung des Bewußtseins und des Gemüts in der Religion werden als Nebensachen behandelt oder gar als etwas nicht zur Sache Gehörendes betrachtet [1]). Und die Früchte davon sind überall sichtbar: Neben den Triumphen der Naturwissenschaft sehen wir Triumphe der päpstlichen Unfehlbarkeit, des Tischrückens und Geisterklopfens, durch welches sich sogar mehrere

[1]) Man lebt jetzt bekanntlich nach dem Grundsatz *Zeit ist Geld,* welchem die Auffassung zugrunde liegt, daß der Mensch eine bloße Maschine sei, zur Erzielung möglichst großer quantitativer, in Geld abzuschätzender Wirkungen eingerichtet.

Digitized by Google

Naturforscher haben betören lassen; neben den Fortschritten der Industrie Fortschritte in der Unzufriedenheit und der Verwilderung der Massen; neben der Ausbreitung des Wissens Ausbreitung des Mißtrauens und des Hasses zwischen den Nationen, welche in der Vermehrung der Heere und der Vervollkommnung der Mordwerkzeuge miteinander wetteifern. Der gegenwärtigen Zivilisation fehlt eben die Seele, die geistige Einheit und Basis. Darum ist alles in ihr bloßes Stückwerk, und so viel auf der einen Seite gewonnen wird, geht auf der anderen wieder verloren. So ist es endlich so weit gekommen, daß gegenwärtig der gewaltsame Umsturz alles Bestehenden öffentlich gepredigt wird. Dadurch richtet sich diese gepriesene Zivilisation auf das schlagendste selbst.

37.

Ein Kritiker in der englischen Zeitschrift *The Academy* hat einmal (vor einigen Jahren) die Bemerkung gemacht, das meiste von dem, was in Deutschland über Philosophie erscheint, sei „eine tolle Wortverschwendung" *(a wild waste of words)*. In der Tat ist kein Land mit unnützen philosophischen Schriften so überschwemmt wie Deutschland[1]). Weniger als irgendwo sonst scheint man dort das Bewußtsein zu haben, daß von den philosophischen Werken dasselbe gilt, was Horaz von den poetischen geltend gemacht hat, nämlich daß es ihnen nicht erlaubt ist, mittelmäßig zu sein. Jeder Flachkopf hält sich für berechtigt oder gar für verpflichtet, seine Meinungen über philosophische Fragen der Welt mitzuteilen. Aber bloße Meinungen eines Flachkopfs, ja selbst eines großen Geistes, haben in der Philosophie keinen Wert. Denn was kann man damit anfangen? Man darf doch nicht etwas in der Philosophie auf fremde Autorität hin glauben. Es liegt hier eben eine totale Verkennung des Wesens und der Aufgabe der Philosophie vor. Die Philosophie hat das unbedingt Wahre und vollkommen Gewisse zu suchen; was nicht unbedingt wahr und vollkommen gewiß ist, dürfte sich darum auf philosophischem Gebiete gar nicht blicken lassen.

Durch das herrschende Beispiel angesteckt, habe ich früher

[1]) Wie es in den letzten Jahren damit steht, weiß ich allerdings nicht mehr.

Digitized by Google

auch ganz unreife Erzeugnisse in die Öffentlichkeit geschickt und kann zur Entschuldigung dieses törichten Gebahrens nur folgendes sagen. Früh ist mir die Grundeinsicht der Philosophie aufgegangen, aber anfangs natürlich in einem sehr unklaren, gleichsam embryonischen Zustande. Nun suchte ich meine Gedanken durch die Formulierung auf dem Papier klarer und bestimmter zu machen; und jedesmal wenn dies beendet war, glaubte ich, daß ich es nie werde besser machen können. Obgleich ich also mit meinen Erzeugnissen selbst höchst unzufrieden war, schickte ich sie doch in die Öffentlichkeit hinaus, in der Hoffnung, daß irgend jemand den richtigen Kern der Sache erkennen, sich aneignen und besser ausbilden werde. Jetzt muß ich über meinen damaligen totalen Mangel an Menschenkenntnis lächeln. Jetzt weiß ich freilich, daß die meisten Menschen für die philosophische Einsicht keine Augen und keinen Sinn haben, selbst wenn sie zur vollkommenen Klarheit, Gewißheit und Präzision gebracht ist. Ob wohl die Menschen immer so gewesen sind? Ich glaube nicht; wenigstens nicht so allgemein wie jetzt. Denn sonst hätte die Menschheit keinen Fortschritt machen können.

38.

Es ist ein bemerkenswerter Umstand, daß in früheren Zeiten die bloße Quantität der philosophischen Produktion weniger ins Gewicht fiel, als jetzt. In früheren Zeiten konnte man mit wenigem große Wirkungen erzielen, was gegenwärtig kaum mehr möglich ist. So hat *Descartes* eine Reform der Philosophie eigentlich bloß durch seinen *Discours de la méthode* und seine sechs *Meditationen* bewirkt. *Spinozas* so einflußreich gewordene *Ethik* ist ein ziemlich dünnes Bändchen. *Leibnizens* philosophische Schriften sind meistens kleine Abhandlungen. *Humes* sämtliche philosophische und politische Schriften — mit Ausnahme des von ihm selbst verleugneten *Treatise on human nature* — füllen nur einen mäßigen Band. Das hat nicht verhindert, daß diese Männer einen großen Einfluß auf die Philosophie gewannen. In unserer Zeit dagegen darf man sich kaum eine Wirkung versprechen, wenn man nicht Bände auf Bände häuft. Es hat also wirklich den Anschein, als verhalte sich das

Digitized by Google

philosophische Publikum jener Zeiten zu dem unseren ungefähr so, wie ein gereifter Mann zu einem bloßen Schüler. Die Männer jener früheren Generationen sahen nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität; sie verstanden es, das Bedeutende vom Unbedeutenden zu unterscheiden, und wenige leitende Gesichtspunkte genügten ihnen, um sich auf dem Gebiete der Philosophie zu orientieren. In unserer Zeit dagegen scheinen die Menschen, wie echte Schüler, zu verlangen, daß man sie auf allen Wegen und Stegen bei der Hand führe. Die Fähigkeit, Bedeutendes von Unbedeutenden zu unterscheiden, scheint ganz abhanden gekommen zu sein, und man ist geneigt, für ein gewichtiges philosophisches Werk dasjenige zu halten, welches viel Pfundgewicht hat.

Dieses beklagenswerte Resultat ist gewiß hauptsächlich durch die unselige Vielschreiberei der neuen Zeit verschuldet, welche die Menschen nicht zur Besinnung kommen läßt. So sehen sie denn auch nicht ein, daß ein philosophischer Vielschreiber von vornherein dem Verdacht verfällt, zum größten Teil ein bloßer Schwätzer zu sein. Und doch ist es erstens klar, daß einem einzelnen Menschen wertvolle und bedeutende Gedanken unmöglich so massenhaft kommen können, daß er damit viele dicke Bände zu füllen vermöchte. Und zweitens liegt es schon in der Natur der Sache, daß gerade auf dem Gebiete der Philosophie die bloße Quantität keinen Wert hat. Die Philosophie ist die Wissenschaft der ersten Prinzipien; in der Philosophie kommt also alles auf die Feststellung der wahren Prinzipien, auf die Legung eines wahrhaft soliden Fundaments an. Könnten die wahren Prinzipien in einem einzigen Bande genügend auseinandergesetzt werden, so würde dieser eine Band einen höheren Wert haben als die ganze übrige philosophische Literatur zusammengenommen. Denn solange die wahren Prinzipien nicht gefunden und festgestellt sind, existiert auch die Philosophie nicht, außer, wie bisher, bloß als ein fruchtloses Herumtasten im Dunklen. Sind dagegen die wahren Prinzipien einmal gefunden und festgestellt, dann ist die Ausarbeitung der Folgen und Details ein Geschäft, welches zu jeder Zeit mit Sicherheit und verhältnismäßiger Leichtigkeit von vielen ausgeführt werden kann. Ein Mann von Verstand wird also bei jeder philo-

Digitized by Google

sophischen Lehre vor allem darauf sehen, wieviel Sorgfalt darin auf die Feststellung der Grundlagen und Prinzipien verwendet worden ist, und diese allein der Prüfung unterwerfen. Denn halten diese nicht Stich, dann ist auch das übrige wertlos, ein bloßes Kartengebäude.

39.

In der Philosophie kommt es weniger darauf an, den Menschen über einzelne Punkte richtige Einsichten und Urteile fertig beizubringen, als vielmehr sie in den Stand zu setzen, selbst richtig zu denken und zu urteilen. Und dies kann durch die Kenntnis der wahren Prinzipien bewirkt werden. Wenn in Sachen der Philosophie fast alle Menschen zum richtigen Denken und Urteilen unfähig sich zeigen, so darf man nicht meinen, daß diese Unfähigkeit bei allen ein bloßer Mangel, eine bloß negative Eigenschaft ist (in welchem Falle sie allerdings unheilbar wäre); sie ist vielmehr durch positive irreführende Gründe bedingt. Betrachtet man nämlich was die Menschen auf anderen Gebieten des Wissens, z. B. in der reinen und angewandten Mathematik, in der Naturwissenschaft und der Sprachforschung, geleistet haben, so wird klar, daß sie zum richtigen Denken und Urteilen sehr wohl befähigt sind. Wenn wir also auf dem Gebiete der Philosophie bis auf unsere Tage nur Zerfahrenheit und fruchtloses Bemühen sehen, so müssen wir von vornherein vermuten, daß hier besondere verwirrende und irreführende Gründe und Einflüsse im Spiele sind. Und so ist es in der Tat. Denn unsere gesamten erfahrungsmäßigen Erkenntnisse beruhen auf einer systematisch organisierten Täuschung und die Philosophie, die Wissenschaft der ersten Prinzipien hat eben zur Aufgabe, diese Täuschung aufzudecken, in dem Scheinbaren das Wahre zu konstatieren. Daher hat die philosophische Forschung mit Schwierigkeiten zu kämpfen, welche auf anderen Gebieten unbekannt sind. Um ein richtiges Denken und Urteilen in Sachen der Philosophie zu ermöglichen, ist gleichsam eine geistige Staroperation nötig, welche die Augen für die wirkliche Beschaffenheit der Dinge dieser Welt öffnet. Bei wem diese Operation noch nicht vollzogen ist, der hat über philosophische Fragen kaum mehr Urteil als ein Blinder über die Farben.

Digitized by Google

40.

Der Hauptanstoß, den meine Lehre erregt, liegt gewiß darin, daß ich die Unbegreiflichkeit und Unerklärlichkeit der Welt dartue. Mit dieser Sache hat es eine wahrhaft kuriose Bewandtnis. Große Denker wie *Hume* und *Kant* glaubten nicht die Welt begreifen zu können; dagegen wollen die Armen am Geiste den Gedanken gar nicht zulassen, daß die Welt für sie unbegreiflich sein könnte. Der Fluch der Lächerlichkeit, der an der geistigen Beschränktheit haftet, liegt eben darin, daß die Beschränktheit sich so gerne für Weisheit hält. Schon *Sokrates* wußte davon zu erzählen, und das Phänomen hat sich in seiner ursprünglichen Frische bis auf unsere Tage erhalten. So sagt ein guter moderner Beobachter der menschlichen Natur, *Thackeray:* „Ich kenne keine hervorstechendere Eigenschaft der Toren, als ihren Glauben an sich selbst." Ja, in unserer Zeit scheint die Selbstsüffisance beschränkter Köpfe einen Grad erreicht zu haben, wie nie vorher. Dies merkt man z. B. an der souveränen Zuversicht, mit welcher jetzt oft Leute öffentlich über Sachen absprechen, welche weit über ihren geistigen Horizont hinausliegen. Diese totale Unfähigkeit, nicht allein das Höhere zu verstehen, sondern auch nur dessen Überlegenheit zu ahnen, scheint in der Tat ein Charakterzug unserer Zeit zu sein.

41.

Ich bin im Recht gegen die ganze Welt. Verfalle ich hiermit nicht in die Torheit mancher modernen „Philosophen", welche sich für unfehlbar halten und für keine Belehrung zugänglich sind? Nein, denn erstens fordere ich alle Welt auf, meine Lehren zu prüfen, und, wenn sie unwahr sind, zu widerlegen[1]). Und zweitens befolge ich ein Verfahren, welches ganz

[1]) Das Obige bezieht sich auf die folgende Aufforderung, welche am Ende meiner Broschüre *Vier Grundfragen* (1880) und früher schon in der *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (herausg. von *Avenarius*, 4. Band, 3. Heft) in etwas abgekürzter Form erschien:

„In den vorhergehenden drei Artikeln handelt es sich um unmittelbar gegebene und gewisse Tatsachen, durch deren Konstatierung die Philosophie zu einer Wissenschaft von der gleichen Gewißheit und Präzision wie die Mathematik erhoben wird. Aber der wahre Sinn dieser Tatsachen wird,

Digitized by Google

offenbar das einzige richtige und sichere ist, nämlich die genaue Konstatierung der Tatsachen selbst. Der Grundgegensatz zwischen mir und allen anderen Menschen auf dem philosophischen Gebiete besteht in diesem: Alle anderen Menschen glauben, daß die Tatsachen erklärt werden können, obgleich sie freilich niemand bis jetzt erklärt hat; ich dagegen zeige, daß die Tatsachen nicht endgültig erklärt werden können, und aus welchem Grunde. Fast in allen Zweigen der Philosophie: in der Erkenntnislehre, in der Psychologie, in der Moral- und Religionslehre ist dies der Grundgegensatz zwischen mir und anderen. Somit ist also schon von vornherein die Möglichkeit ausgeschlossen, daß auf meiner Seite das Übermaß von Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit liegen könnte. Es ist gar nicht abzusehen, wie man bei der genauen Konstatierung unmittelbar gegebener Tatsachen falsch sehen und irre gehen könnte. Dies ist in der Tat nicht möglich. Sobald die Menschen auf die endgültige, metaphysische Erklärung der Tatsachen verzichten und die Tatsachen selbst von ihren Erklärungen unterscheiden lernen, werden sie die Dinge notwendig so sehen und auffassen, wie ich.

---

wie gezeigt worden, durch die natürliche Täuschung verdeckt, welche unsere gesamte Erfahrung bedingt, und ist darum für viele unzugänglich. Wer nun durch den natürlichen Schein so geblendet ist, um sogar für unmittelbar gewisse Tatsachen durchaus keine Augen zu haben, der sollte füglich in Sachen der Philosophie gar nicht mitreden. Er kann sonst ein ganz tüchtiger Mann sein, aber zum philosophischen Denken ist er nun einmal nicht befähigt. Denn die Aufgabe der Philosophie ist eben die, nach dem unbedingt Wahren zu suchen, also uns über die natürliche Täuschung, welche die gesamte Erfahrung bedingt, hinauszuheben; deshalb allein gibt es eine von den empirischen Wissenschaften verschiedene Philosophie. Glaubt indessen jemand, daß nicht er in dem natürlichen Schein, sondern vielmehr ich selbst im Irrtum befangen sei, wohlan, so trete er vor und widerlege meine Lehren ebenso klar und bündig, wie ich sie hier dargelegt habe. Wenn es uns nicht um kleinliche persönliche Ziele und Interessen, sondern wirklich und ernstlich um die wahre Einsicht zu tun ist, so werden wir notwendig zur Verständigung und Übereinstimmung gelangen. Denn jetzt ist zwischen dem Ja und dem Nein eine scharfe Linie gezogen, welche alle unklaren Mittelpositionen ausschließt."

Auf diese Aufforderung hat keine Stimme geantwortet, wenigstens ist keine zu meiner Kenntnis gelangt.

Digitized by Google

Bis dahin sind aber auf dem philosophischen Gebiete andere Menschen mir gegenüber bloße Schüler: ich durchschaue nicht allein ihre Irrtümer, sondern auch die Gründe ihrer Irrtümer vollständig, wie es meine Schriften fast auf jeder Seite zeigen. Doch hat dies seinen Grund nicht in irgendeiner besonderen Begabung, die mir eigentümlich wäre, sondern lediglich in dem Besitze der höheren Einsicht. Jedermann kann durch Aneignung dieser Einsicht sich auf die gleiche Höhe erheben; aber freilich gibt es keinen anderen Weg dahin.

42.

Durch diese drei miteinander im Zusammenhang stehende Einsichten:

1. Die Dinge dieser Welt haben kein ihnen wahrhaft eigenes Wesen; 2. das Bestehen aller Dinge, sowohl unserer selbst wie der äußeren Welt, beruht auf der Täuschung, welche sie als der Norm unseres Denkens angemessen (als Substanzen) erscheinen läßt und 3. das wahrhaft eigene, das normale Wesen der Dinge liegt außerhalb der Erfahrung und steht zu deren empirischer Beschaffenheit in einem radikalen Gegensatz

— erhält die Welt und unsere Stellung in ihr ein ganz verändertes Aussehen; alle die Probleme, die man bis jetzt so vergeblich zu lösen sich bemüht hat, finden von selbst ihre Erledigung und man gelangt zur vollkommenen Gewißheit in den höchsten Fragen des Lebens und des Wissens; das Hauptproblem aber, das Vorhandensein des Übels und der Täuschung, überhaupt der Abnormität und der abnormen Welt selbst wird als ewig unlösbar nachgewiesen.

Ich nehme keinen Anstand zu sagen, daß das Erscheinen dieser Lehren das Hauptereignis des 19. Jahrhunderts ist, durch welches dasselbe in der ganzen Geschichte der Menschheit einzig dastehen wird. Denn durch die Entdeckung des Grundgesetzes des Denkens und die damit zusammenhängende Konstituierung der Philosophie als Wissenschaft (von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge) macht die Menschheit einen Schritt vorwärts, wie sie ihn in der Vergangenheit nie mit einem Male gemacht hat, noch je in Zukunft auf einmal machen wird. Ein Gewinn von gleicher Bedeutung bleibt nicht mehr

Digitized by Google

zu erzielen übrig; alle künftigen Fortschritte auf geistigem Gebiete werden vielmehr bloße Folgen des jetzt Gewonnenen sein. Die Erlangung der klaren und sicheren Einsicht in die wirkliche Beschaffenheit der Dinge ist für die Menschheit gleich einer geistigen Neugeburt.

Man wird es mir gewiß als Unbescheidenheit auslegen, daß ich die von mir vorgetragenen Lehren als das Höchste, was ein Mensch anderen mitteilen kann, hinstelle. Indessen ist es nicht schwer zu zeigen, daß ich umgekehrt in Wahrheit dann unbescheiden wäre, wenn ich dies aus irgendwelchen Rücksichten nicht getan hätte. Denn die wahre Einsicht ist etwas schlechthin Unpersönliches, Allgemeingültiges und welches dazu die höchsten Interessen der Menschheit angeht. Wenn ich nun glaube, daß ein kräftiges Eintreten für die Sache der Wahrheit zur Förderung derselben nötig sei, wie dürfte ich dies unterlassen bloß aus Rücksicht darauf, wie ich selbst bei der Angelegenheit fahren möchte? Das wäre offenbar die wahre Unbescheidenheit, bei der Verkündigung des Wahren und Allgemeingültigen irgendwelche Rücksichten auf sich selbst, auf seine Persönlichkeit zu nehmen. Man muß sich vielmehr in der Sache rein objektiv verhalten.

Aber, wird man sagen, die Unbescheidenheit liegt gerade darin, seine eigene Lehre für so zweifellos wahr zu halten, während es so viele auch für wahr gehaltene Lehren gegeben hat, welche sich doch als falsch erwiesen haben. Allerdings geziemt es jedem besonnenen und nicht anmaßenden Menschen des *errare humanum est* eingedenk und in der Aufstellung von Behauptungen mißtrauisch zu sein. Aber alles hat seine Grenze. Es gibt einen Grad der Gewißheit, welcher über alle Bedenken mit Recht und mit Notwendigkeit hinwegsetzt. Man wird von keinem Menschen verlangen, daß er den Satz $2+2=4$ aus Bescheidenheit für zweifelhaft halten solle, wenn es jemand anderem einfallen würde, denselben zu bezweifeln. Einem Naturforscher legt man es auch nicht als Unbescheidenheit aus, wenn er die von ihm gemachte Entdeckung als zweifellos wahr verkündigt. Aber auf philosophischem Gebiete faßt man die Sache anders auf. Bis jetzt war dies allerdings sehr gerechtfertigt, weil man auf philosophischem Gebiete mehr geraten und phan-

Digitized by Google

tasiert, als geforscht hat. Allein, meine Art zu philosophieren ist eben von der gewöhnlichen radikal verschieden; sie geht nur auf zweifellos gewisse Resultate aus. Nie habe ich mir erlaubt, etwas zu behaupten, was nicht zweifellos gewiß, was eine bloße Meinung von mir ist, und hierin allein besteht die wahre Bescheidenheit auf philosophischem Gebiete, nicht aber in dem zaghaften, kleinlauten Vorbringen und Vertreten einer sorgfältig geprüften und begründeten Einsicht. Wenn ich einerseits das übereinstimmende Zeugnis aller Tatsachen für meine Lehre und andererseits das Urteil der Menschen gegen dieselbe sehe, wie sollte ich da schwanken? Das Zeugnis der Tatsachen kann ich nicht leugnen noch bezweifeln; was dagegen das Urteil der meisten Menschen in Sachen der Philosophie wert ist, das zeigt die Erfahrung aller Zeiten zur Genüge. Meine Lehren kann man verwerfen und verurteilen, wenigstens noch eine Zeitlang; was man aber nie vermögen wird, das ist, diese Lehren zu — widerlegen.

44.

Die ganze Geschichte der Menschheit, Vergangenheit und Zukunft zusammengenommen, wird in zwei Hauptperioden zerfallen, in die Periode des geistigen Wachstums und die Periode der geistigen Reife. Der allgemeine Charakterzug der ersteren Periode ist — *Herrschaft der Macht.* Der allgemeine Charakterzug der letzteren Periode, vor deren Schwelle wir stehen, wird sein — *Herrschaft der Norm.*

Bis jetzt herrscht die Macht nicht bloß in den faktischen Verhältnissen der Menschen, sondern auch in ihrem Geistesleben selbst. Denn erstens ist das Denken und Glauben der Menschen noch vielfach selbst durch bloße Macht, d. h. durch bloß physische Einflüsse und Ursachen bestimmt. Und zweitens haben die Menschen infolge davon immer noch vielfach die Neigung, die Macht auf allen Gebieten für das Maßgebende zu halten.

So herrscht auf dem moralischen Gebiete die Macht, indem man den Willen eines allmächtigen Gesetzgebers als den Grund des moralischen Gesetzes selbst betrachtet oder sonst einen rein physischen Grund der Moralität annimmt Auf dem Gebiete des Rechts herrscht die Macht, indem man entweder das Recht selbst aus jenem allmächtigen Willen ableitet, oder auf andere Weise,

Digitized by Google

indem man den faktischen Besitz von Macht und Reichtum für einen ewig gültigen Rechtstitel hält. Endlich herrscht die Macht vielfach und offenkundig sogar noch auf dem theoretischen Gebiete, nämlich in dem Autorität- und Wunderglauben, in dem Glauben, daß Wunder, d. h. Betätigungen einer außerordentlichen Macht die Wahrheit der durch dieselben bezeugten Lehren beweisen; und überhaupt in der Annahme, daß der Glaube, die Überzeugung auf anderen, als rein logischen oder rationellen Gründen beruhen dürfe.

Diese Herrschaft der Macht in dem Geistesleben der Menschheit wird so lange dauern, als die Menschen das höchste Wesen selbst für eine physische Macht, für ein Naturprinzip halten. Und der Grund davon liegt darin, daß die Menschen noch nicht einmal ihr Denken und Glauben selbst von der Herrschaft der Natur befreit haben; daß das höhere Bewußtsein bei ihnen selbst noch durch die niedrigeren, physischen Mächte verdunkelt ist.

Um den tiefsten Sinn der Geschichte der Menschheit in aller Vergangenheit und aller Zukunft zu fassen, muß man folgendes begreifen:

Zwischen dem Physischen und dem Moralischen, zwischen der Macht und der Norm, zwischen Natur und Gott besteht ein radikaler Gegensatz. Denn das Physische, die Natur ist etwas Abnormes, d. h. von der Norm Abgefallenes und kann aus derselben nicht abgeleitet werden. Das Physische hat darum auch die Tendenz, sich selbst zu verleugnen. Nun ist der Mensch das einzige uns bekannte Naturwesen, bei welchem das Bewußtsein dieser Abnormität und der daraus hervorgehende Trieb, sich der Norm zu nähern, erwacht ist. Wir wissen, welche Wirkungen im Leben der Menschheit dieses erzeugt hat. Unter der ausschließlichen Herrschaft der Naturgesetze entstanden und anfangs die bloße Macht allein auf allen Gebieten anbetend und befolgend, hat es die Menschheit dennoch so weit gebracht, daß gegenwärtig schon vielfach die Norm, und nicht die Macht, in ihrem Leben oder doch wenigstens in ihrem Denken das Maßgebende und Bestimmende ist. Auf dem moralischen Gebiete besteht schon vielfach das Bewußtsein, daß das moralische Gesetz eine unabhängige Norm ist, innere Verbindlichkeit impliziert und eine Ableitung aus der Macht nicht allein nicht erfordert,

Digitized by Google

sondern umgekehrt ganz ausschließt. Ebenso sträubt sich das gebildete Bewußtsein unserer Zeit gegen die Annahme, daß die Macht auf irgend eine Weise die Quelle des Rechts sein könnte; auch die Rechtsnorm wird als ein von aller Macht unabhängiges Prinzip anerkannt. Endlich auf dem theoretischen Gebiete ist nicht allein schon das Bewußtsein ziemlich verbreitet, daß physische Ursachen keinen Einfluß auf die Überzeugung haben dürfen, sondern wir besitzen sogar schon eine von allen physischen Machteinflüssen unberührte, nach rein logischen Normen entstandene und darum wahre Naturwissenschaft.

Trotz allem diesen kann man aber doch nicht sagen, daß wir gegenwärtig schon unter der Herrschaft der Norm leben, daß die Menschheit wirklich über der Natur stehe und in das Stadium der Reife eingetreten sei. Weit entfernt; und der erste Grund davon ist der, daß die Menschen von der Norm selbst noch keinen reinen und richtigen Begriff haben. Die Norm wird selbst noch mit der Macht identifiziert, indem man Gott immer noch für eine wirkende Ursache, für ein Naturprinzip hält. Auf diese Weise steht das höhere Bewußtsein der Menschen, welches sie über die Natur erhebt, selbst noch unter der Herrschaft der Natur. Das Geistesleben ist in seinem innersten Wesen immer noch unfrei, weil sich seiner selbst noch nicht klar bewußt. Daraus entstand sogar die sonderbare und auf den ersten Blick geradezu unglaubliche Tatsache, daß in unserer Zeit, welche von dem Naturzustand schon so weit entfernt ist, die Menschen dahin gekommen sind, ihr höheres Bewußtsein ganz zu verleugnen, die Natur allein anzuerkennen, die physischen Gesetze für die einzigen existierenden zu halten und von denselben unabhängige Normen des Denkens und Wollens zu leugnen. Der von der Menschheit auf dem geistigen Gebiete gemachte Fortschritt wird also in seinem innersten Wesen selbst verkannt und negiert, weil das Prinzip dieses Fortschritts, das Gefühl und das Bewußtsein der Norm den Menschen noch nicht in seiner vollen Klarheit und Reinheit aufgegangen ist. So wandelt die Menschheit wie mit verbundenen Augen dahin, sich selbst mißverstehend, tausend Irrwege einschlagend, ein Spielball physischer Mächte und ein Knecht physischer Gesetze.

Erst dann wird die Herrschaft der Macht oder der Natur

Digitized by Google

in dem Geistesleben der Menschheit ein Ende nehmen und die Herrschaft der Norm wirklich anheben, wenn die Menschen zum Bewußtsein kommen werden, daß zwischen dem Physischen und dem Moralischen ein radikaler Gegensatz besteht, daß Gott, die höchste Norm, keine physische Macht, kein Naturprinzip ist. Diese Herrschaft der Norm wird das wahre Gottesreich auf Erden sein. Nicht daß man annehmen dürfte, der Dualismus des Physischen und des Moralischen werde in dem Menschen ganz verschwinden und dieser zu einem reinen Vernunftwesen werden. Der Mensch wird stets eine Doppelnatur haben, aber seine höhere, moralische Natur wird dann wenigsten nicht, wie jetzt, durch die niedrigere, physische selbst verdunkelt und entstellt. Denn durch jenes Bewußtsein des radikalen Gegensatzes zwischen dem Physischen und dem Moralischen werden die Menschen den Grad von Besonnenheit erreichen, bei welchem es nicht mehr möglich sein wird, daß ihr Denken und Glauben selbst durch bloß physische Mächte und Einflüsse bestimmt werde, und daß sie ihr eigenes Wesen verkennen. Das rein geistige Element, das denkende Prinzip, wird also wenigstens von der Herrschaft der Natur vollkommen befreit sein. Und einmal im vollen Besitze seiner selbst, wird das reine Bewußtsein der Norm auch auf das Gefühlsleben und die Willensrichtung der Menschen einen im Laufe der Zeit immer steigenden Einfluß gewinnen. Welche Gestaltungen des Lebens dies zu verschiedenen Zeiten hervorbringen wird, das läßt sich freilich im einzelnen nicht im voraus ersehen; aber der allgemeine Charakter der künftigen Bewegung ist jetzt schon klar und gewiß, nämlich immer mehr sich verwirklichende Herrschaft der Norm. Blind wandelnd, hat die Menschheit dennoch bis jetzt schon so vieles in dieser Richtung erreicht und geleistet; in Zukunft wird sie mit offenen Augen vorwärts schreiten und eine geistige Höhe erreichen, gegen welche ihr heutiger Zustand bloße Kindheit des Geistes ist.

Digitized by Google